

BIBLIOTECA
DI

FILOSOFIA
E PEDAGOGIA

ENRICO SIDGWICK

PRIME LINEE

DI UNA

STORIA DELLA MORALE

TRADUZIONE E APPENDICE

DI

ZINO ZINI

G.B. PARAVIA & C.

BRVGO

*Dono della Ditta G. B. Paravia
e C. Torino.*
11-3-1924 -

ENRICO SIDGWICK



PRIME LINEE

DI UNA

STORIA DELLA MORALE

TRADUZIONE E APPENDICE

DI

ZINO ZINI



220

G. B. PARAVIA & C.

TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

Depositi: GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)

TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia & Comp.
543 (O) VII-922. 10411.

PREFAZIONE

Una storia delle dottrine morali condotta con serietà di vedute scientifiche e ricchezza d'informazioni è tal opera che mancava tuttora alla nostra letteratura filosofica. Soltanto la bellissima *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* di Antonio Rosmini, recentemente pubblicata in compendio da Giovanni Gentile sotto il titolo *Il principio della morale*, che dopo circa un secolo nulla ha perduto della vigoria di pensiero e forza d'espressione, poteva in qualche modo supplire al difetto accennato, quantunque essa non sia stata indirizzata a fini propriamente informativi, ma anzi piuttosto polemici, e manchi perciò di vero carattere storico e la materia non vi sia esposta secondo un preciso ordine cronologico.

Eppure nessuna parte della filosofia ha una così stretta attinenza colla vita tanto dell'individuo quanto della società, come l'Etica. La visione ideale della condotta pratica dell'uomo, formatasi attraverso alla meditazione dei maggiori pensatori antichi e moderni, offre uno dei più interessanti oggetti di studio per ogni persona colta. E questo deve dirsi soprattutto nell'età presente così combattuta da opposte correnti spirituali, e in cui tutti i valori tradizionali sono di bel nuovo posti in discussione e volta a volta affermati o negati

secondo le varie tendenze della coscienza contemporanea.

Il volume che presentiamo oggi ai lettori italiani, composto con elegante chiarezza da uno dei più reputati pensatori inglesi, scevro d'inutile erudizione e nello stesso tempo copioso di notizie desunte direttamente dalle fonti, corrisponde forse meglio d'ogni altro a quel bisogno di oggettiva, sicura e metodica informazione che abbiamo segnalato. Il primo nucleo di questo scritto era stato un articolo dettato or sono già molti anni dal Sidgwick per l'*Encyclopaedia Britannica*. Rielaborato e ampliato in seguito, pur conservando nelle sue linee fondamentali il carattere originario, il libro incontrò nella cerchia delle persone colte in patria e fuori accoglienza così favorevole che se ne moltiplicarono le ristampe. Il traduttore però volendo integrare l'opera del Sidgwick, che scrivendo per un pubblico inglese, aveva nella parte consacrata alla morale moderna concentrato di preferenza la sua attenzione sul pensiero della propria nazione, ha aggiunto in apposita appendice tutte le notizie relative al corrispondente movimento d'idee nella Francia, Germania e Italia, giovandosi a tal uopo, oltre che delle più note storie generali di filosofia moderna, soprattutto dell'opera di F. Jodl, che ben può dirsi sia la più compiuta e ricca esposizione storica nel campo speciale del pensiero morale.

ZINO ZINI.

INTRODUZIONE

Allo scopo di aiutare il lettore a ben comprendere ed ordinare il materiale storico, che gli viene presentato in questo libro in una forma alquanto sintetica, ho creduto che fosse utile far precedere un breve riassunto dei tre distinti periodi, che vengono rispettivamente trattati nel secondo, terzo e quarto dei capitoli seguenti.

I.

Etica greca e greco-romana.

La prima delle tre sezioni generali, in cui abbiamo ripartito l'argomento del nostro studio sto-rico, cioè l'esposizione dell'etica greca e dell'etica greco-romana, si suddivide a sua volta, secondo il più naturale criterio, in etica pre-socratica, etica socratico-platonica e aristotelica, ed etica post-aristotelica. Che se poi volessimo porre delle ben definite partizioni cronologiche, potremmo dire che il primo periodo può essere esteso fino all'anno 430 a. C., quando cioè la nuova dialettica di Socrate cominciò ad esercitare la sua azione sul pubblico ateniese; il secondo prende fine colla morte di Aristotele (322 a. C.) ovvero coll'avvento press'a poco simultaneo di Zenone ed Epicuro, quali

maestri in Atene ossia sulla fine del IV secolo a. C.; infine il terzo periodo lo possiamo a nostro arbitrio accorciare od estendere per esempio fino alla chiusura delle scuole di filosofia in Atene, ordinata dallo zelo ortodosso di Giustiniano nel 529 d. C., sebbene in quest'ultima fase io non abbia creduto di portare l'attenzione del lettore oltre il III secolo dell'era volgare.

Nel trattare la prima parte però non ho creduto opportuno di rispettare rigorosamente la delimitazione cronologica, e perciò ho in essa incluso Democrito coetaneo alquanto più giovane di Socrate, considerando che l'insegnamento di Democrito fu in stretta e manifesta relazione colla filosofia pre-socratica, mentre non risentì per nulla delle nuove direttive intellettuali che hanno in Socrate il loro comune punto di partenza.

1. Etica
pre-socratica
(550-430 a. C.).

D'altra parte i tre periodi sopra indicati non hanno importanza eguale l'uno rispetto all'altro. La nota caratteristica del primo, è che nell'età pre-socratica la ricerca filosofica in Grecia si concentra essenzialmente sul problema del mondo esterno, di cui vuol dare la spiegazione. L'interesse relativo alla condotta umana occupa un posto secondario e subordinato. Solo in Socrate e per mezzo del suo insegnamento la filosofia morale venne a prendere nel pensiero greco quella posizione centrale, che non ha in seguito mai più perduta. La dottrina socratica è quindi il vero punto di partenza donde prendono le mosse e divergono le successive correnti del pensiero morale dei Greci. Le speculazioni intorno all'umana condotta prima di Socrate sono, per quel che noi ne sappiamo, soltanto una specie di preludio a quell'opera di elaborazione dei concetti morali, che venne a reale compimento più tardi. Inoltre i tre pensatori di questo periodo, sui quali ci siamo soffermati, Pitagora, Eraclito e Democrito, sono a noi noti soltanto di seconda mano o

per mezzo di frammenti citati da scrittori posteriori. Per questi due motivi non ci è consentito spendere molto tempo nell'esame delle loro dottrine. Tuttavia è interessante ed utile allo studioso, per meglio fissare nella sua mente le loro caratteristiche fondamentali, mettere in rilievo le relazioni di affinità, in cui ciascuno di questi tre pensatori pre-socratici sta rispettivamente di fronte alle tre importanti correnti del pensiero post-socratico: cioè Pitagora col Platonismo, Eraclito collo Stoicismo, Democrito coll'Epicureismo. Il secondo periodo, quantunque per rispetto al tempo, sia molto più breve del terzo, occupa, come il lettore vedrà, uno spazio molto maggiore nella mia trattazione. Ciò in parte dipende dal fatto che le opere genuine di Platone e la più parte di quelle di Aristotele son giunte fino a noi, mentre i libri dei pensatori preminenti del periodo post aristotelico sono quasi interamente perduti. È questa però una spiegazione ancora insufficiente; tutt'al più questo fatto potrebbe valere per se stesso come indizio dell'interessamento più grande e continuo che attraverso i secoli accompagnò gli scritti di quei primi maestri. Comunque sia, per noi Socrate, Platone ed Aristotele, insieme congiunti in una specie di trinità filosofica, tengono un posto unico nella storia della filosofia morale, e allo scopo di ben comprendere sia la loro personalità, sia la loro opera, noi li esamineremo, per quanto ci sarà possibile, l'uno in relazione dell'altro. Socrate, anche considerato disgiuntamente da Platone ed Aristotele, sarebbe una figura storica del più alto interesse, ma il significato più profondo del suo metodo dialettico ci resterebbe inevitabilmente sconosciuto. L'opera di Platone, come egli stesso ce la presenta, non è sostanzialmente che la continuazione dell'indagine etica iniziata da Socrate, e quella di Aristotele, soprattutto nell'ambito della morale, è nel suo complesso

2. Socrate,
Platone ed
Aristotele
(430-322 a.C.).

una riesposizione sistematica dei definitivi risultati, che l'instancabile e sempre rinnovellata ricerca platonica aveva gradualmente elaborati, coll'aggiunta delle ulteriori applicazioni di quello che era considerato essenzialmente come il metodo di Socrate.

Cinici
e Cirenaici.

In questo periodo un posto secondario è occupato dallo sviluppo delle scuole dei Cinici e dei Cirenaici: il loro maggiore interesse sta in ciò che in esse si presenta a noi in una forma diretta e cruda l'opposizione inconciliabile tra virtù e piacere, che continuerà più tardi nel periodo post-aristotelico tra Stoici ed Epicurei. Tanto la scuola cinica quanto la cirenaica continuano, dopo la fondazione delle posteriori e più importanti sette di Zenone e di Epicuro, a sussistere per qualche tempo; ma oltre la metà del III secolo a. C. non troviamo più traccia della dottrina di Aristippo, e colla fine di quel secolo stesso il Cinismo, come scuola autonoma, sembra omai essere estinto, sebbene esso riviva più tardi quasi una derivazione o modificazione dello Stoicismo.

3. Etica
post-aristotelica
(dal 300 a. C.
al 300 d. C.).

Il terzo ed ultimo periodo nello svolgimento dell'etica greca, e greco-romana, abbraccia su per giù sei secoli; tre prima e tre dopo l'era volgare. Però l'interesse filosofico di questa fase è ne' suoi varî momenti molto diseguale. Il momento di più alto valore lo troviamo proprio agli inizi, visto che Zenone ed Epicuro sembrano aver fondato la scuola stoica e l'epicurea rispettivamente, all'incirca nello stesso tempo e precisamente sulla fine del IV secolo a. C. Nessun altro avvenimento che si possa comparare per importanza spirituale a questa simultanea doppia origine di dottrine morali, ci segnala la storia dell'Etica nei sei secoli successivi, tanto che bisogna venire alla fondazione del Neo-platonismo, nel III secolo d. C., per incontrare un pensiero nuovo, e ancora questo meno interessa la storia dell'Etica che non

la storia della filosofia in generale. Perciò, studiando questo periodo conviene dividerlo, se è lecito dir così, piuttosto in senso longitudinale che trasversale; prendendo dapprima in esame separatamente ciascuna delle quattro scuole fondate da Platone, Aristotele, Zenone ed Epicuro, e studiando poi le reciproche loro relazioni. In questa fase lo Stoicismo ha il sopravvento sulle altre dottrine, e perciò deve assorbire la parte principale e più ampia del nostro studio fino al chiudersi del II secolo dell'era volgare, allorchè l'interesse maggiore si trasferisce nuovamente verso il Platonismo nelle sue ulteriori manifestazioni. La relazione antitetica tra Stoicismo ed Epicureismo è semplice, continua e facilmente comprensibile, mentre d'altra parte l'attitudine assunta dalla scuola peripatetica od aristotelica, trascurandone le deviazioni secondarie ci appare nel suo insieme quella di una ortodossia moderata, che si sforza di affermare in modo sufficiente i supremi diritti della virtù, pur evitando le intemperanze degli Stoici. D'altronde la storia più antica dello Stoicismo stesso è un argomento oscuro, nel quale abbiamo creduto di non doverci spingere più in là di quello che fosse necessario per mettere in luce l'opera di Crisippo, il secondo fondatore di questa scuola (circa 280-206 a. C.). Dopo di che i punti capitali del suo svolgimento degni d'esser messi in rilievo sono: la tendenza all'ecclettismo o sincretismo verso la fine del II secolo a. C. rappresentata da Panezio; l'influsso che lo Stoicismo esercitò sul pensiero romano, quale si rintraccia negli scritti di Cicerone, e infine i tratti caratteristici del posteriore Stoicismo romano, a noi roto attraverso gli scritti di Seneca e di Marco Aurelio. Le variazioni avvenute nella scuola di Platone sono quelle che hanno maggior risalto; generalmente parlando possiamo distinguere tre principali momenti nella sua storia: il primo cambiamento è quello per cui essa entra in una fase di scetticismo filosofico

(circa 250-100 a. C.), durante la quale la sua dottrina morale è incerta; poi lo scetticismo scompare durante il I secolo a. C. e allora il punto di vista predominante nell'Accademia diventa a un di presso quello dell'ortodossia moderata dei Peripatetici; finchè nel II secolo a. C. si manifesta una spiccata tendenza al Misticismo, che raggiunge il suo pieno sviluppo col Neo-platonismo di Plotino durante il III secolo.

II.

Cristianità ed Etica medievale.

1. Periodo pre-
scolastico fino
al 1100 d. C.
Agostino
(354-430 d. C.).

Quando sul finire del III secolo dell'era volgare la nostra attenzione si stacca dal Neo-platonismo, troviamo che omai il Cristianesimo prevale nel pensiero europeo. Per questo il capitolo che segue s'inizia con una breve analisi dei caratteri fondamentali della morale cristiana; e prosegue quindi con un quadro sommario dello svolgimento della dottrina etica nella Chiesa occidentale. Che se poi il lettore fosse stupito della rapidità colla quale gli si fanno percorrere più di sei secoli da Agostino ad Anselmo, egli deve ricordarsi che in un'età come questa di lunga dissoluzione e lenta ricostruzione sociale, per molto tempo le forze intellettuali più elevate dovettero rimanere necessariamente inattive. E deve anche notare che l'unico pensatore originale, che s'imponga alla nostra attenzione durante questi oscuri secoli, Giovanni Eriugena, si riconnette direttamente con quel po' di luce e di ordine che l'Europa deve a Carlo Magno, visto che la sola parte della vita di Eriugena, di cui possediamo qualche esatta notizia, è quella ch'egli spese come capo della scuola di corte (*Schola palatina*) sotto Carlo il Calvo, dall'anno 843 in giù. È inoltre degno di nota il fatto che lo sviluppo importante della filosofia medievale

Eriugena (circa
810-877 d. C.).

che comincia con Anselmo e prende nome di Scolastica, coincide press'a poco col grande sforzo diretto a restaurare l'ordine sociale e politico dell'Europa occidentale sulla base della supremazia ecclesiastica, di cui fu promotore Ildebrando, e che la Scolastica, precisamente come il potere papale, culmina nel XIII secolo con Tommaso d'Aquino, l'unico scrittore, le cui dottrine abbiamo creduto conveniente esporre con una certa ampiezza in questo capitolo. Nel secolo XIV la Scolastica comincia a declinare, però i suoi metodi dominano pur sempre le classi colte dell'Europa; nel XV l'influsso del pensiero medievale è contrastato e minato dalla Rinascita; nel XVI la Riforma e l'incremento delle scienze fisiche si alleano insieme per abbatterlo del tutto; infine nel XVII secolo può dirsi che l'età del pensiero nuovo sia omai dischiusa definitivamente.

2. Scolastica.
Suoi inizi
ed apogeo
(1100-1274).

3. Decadenza
della filosofia
medievale e
passaggio al
pensiero mo-
derno (circa
1300-1600).

III.

Etica moderna e più specialmente inglese.

L'ultimo capitolo è essenzialmente destinato alla storia del pensiero etico inglese da Hobbes a J. S. Mill; ma per chiarire la dottrina di Hobbes ci è sembrato conveniente di cominciare coll'esposizione dell'antecedente teoria del diritto naturale, donde per antitesi si formò la dottrina di Hobbes, e che Grozio aveva preso come fondamento nella sua opera magistrale sul diritto delle genti, una cinquantina d'anni prima, che il pensiero di Hobbes prendesse la sua forma definitiva. Durante il secolo e mezzo che intercede tra Hobbes e Bentham, lo svolgimento dell'Etica inglese procede senza ricevere da alcuna fonte straniera nessun sensibile influsso. Questo sviluppo può essere convenientemente distinto in momenti differenti come vedremo, ma il lettore deve osservare che siffatte partizioni non hanno valore di veri periodi cronologicamente successivi.

1. Hobbes
(1640-1651).

2. Morale indipendente. Etica razionalista e giuridica (1651-1711).

Nella prima fase quell'aspetto della dottrina di Hobbes, che i moralisti ortodossi prendono di mira, è la dipendenza della morale sociale dall'ordine politico. Trascurando differenze secondarie, possiamo in genere distinguere due correnti di opposizione: 1^a quella dei moralisti di Cambridge che insieme a Clarke, si fondano sui principî morali astrattamente considerati e sulla loro intrinseca forza coattiva rispetto ad esseri capaci di volontà razionale, fatta, s'intende, astrazione da ogni considerazione di questi principî quali leggi emanate per gli uomini da un legislatore onnipotente; 2^a quella di Cumberland e Locke, che trattano la morale come un codice di leggi divine, che deve essere rispettato, riconoscendo che le relazioni tra gli uomini sono stabilite e fondate da Dio. La prima di queste correnti può dirsi degli Intuizionisti razionalisti più antichi e deve distinguersi da quell'altro indirizzo intellettuale simile, che fu nel secolo successivo iniziato da Price e Reid. Invece i moralisti del diritto alla maniera di Cumberland e Locke, meglio son forse da considerarsi quali precursori dell'utilitarismo posteriore di Paley, sebbene, come ho fatto vedere, la maniera con cui Locke si sforza di determinare i diritti di natura è più intuizionista che utilitaria. Devesi inoltre tener conto che queste due correnti di pensiero non si oppongono in questa fase l'una all'altra assolutamente: Cumberland in ispecie vien considerato da Clarke proprio come un suo alleato, e veramente in molti punti è più vicino a quest'ultimo che non a Locke.

3. Anti-egoismo psicologico. Naturalizza della benevolenza e della coscienza disinteressata (1711-1747).

Nel periodo che segue la confutazione della dottrina di Hobbes parte da nuovi principî e scalza le basi stesse dell'egoismo psicologico. Questo indirizzo s'inizia con Shaftesbury, ed è svolto da Butler ed Hutcheson in modo diverso: tutti e tre però si accordano nel sostenere contro Hobbes: a) che la benevolenza disinteressata e il senso morale o coscienza sono fonti naturali di atti non riducibili

all'amor di sè, e b) ch'essi stimolano sempre o nella maggior parte dei casi a quella condotta che ci avrebbe suggerito il nostro proprio ben inteso interesse, per modo da armonizzare, pur mantenendosi distinti, coll'egoismo. Diciamo sempre o nella maggioranza dei casi, perchè su questo punto la maggior prudenza di Butler lo conduce ad una veduta tanto differente da quella di Shaftesbury e Hutcheson da rappresentare un indirizzo nuovo. Nel pensiero di Shaftesbury e di Hutcheson il senso morale, la benevolenza generale e l'interesse illuminato, riuniti da un triplice legame bastano, se guardiamo agli effetti pratici, per guidarci ad una condotta buona. Per Butler invece è ancor necessario: 1° far fronte alla possibilità di un conflitto apparente tra coscienza ed egoismo, e quindi dar il sopravvento all'autorità della prima; 2° tener conto che i dettami della coscienza divergono notevolmente dalle aspirazioni che una semplice considerazione della felicità generale proporrebbe. Sul primo di questi due punti Butler insiste nella prefazione ai suoi *Sermons* (1726); il secondo solo più tardi gli si chiarisce perfettamente, ed è da lui enunciato nella dissertazione *On the Nature of Virtue* aggiunta all'*Analogy* (1736). Quest'ultima data deve perciò esser presa come il punto di partenza della controversia, diventata in seguito fondamentale, tra intuizionisti ed utilitarî.

La successiva divisione della nostra trattazione è caratterizzata dalla prevalenza della psicologia sull'etica: il problema che vi prevale non è più come si possa determinare la buona condotta, ma piuttosto come si possano scientificamente spiegare i sentimenti morali. Tre distinti modi d'interpretazione sono rispettivamente presentati e svolti da Hume, Hartley e Adam Smith, e ciascuno di essi fornirà elementi al successivo associazionismo di James e John Stuart Mill e dei loro continuatori. Di questi indirizzi quello di Hume, che riduce il

4. Butler
(1726-1736).
Dualismo dei
principi diret-
tivi. - Diver-
genza della co-
scienza e della
benevolenza.

5. Prevalenza
della psicologia
sull'etica. Spie-
gazione dei sen-
timentî morali
(1740-1759).

sentimento morale alla facoltà di simpatizzare cogli effetti piacevoli o dolorosi dell'azione, deve naturalmente condurre ad una soluzione utilitaria del problema etico più sopra indicato, quantunque Hume si occupi più che altro di analisi psicologica e non di costruzioni morali.

6. Il nuovo intuizionismo e la dottrina del senso comune dal 1757 (Price) o 1788 (Reid).

7. Completo sviluppo dell'utilitarismo dal 1785 (Paley) o 1789 (Bentham).

Infine quando l'interesse principale si rivolge di nuovo alla determinazione sistematica della buona condotta, l'opposizione tra la semplice coscienza dell'uomo e la benevolenza generale, notata già da Butler fin dal 1736, si trasforma nell'antitesi tra morale intuizionista ed utilitaria, che dura fino al tempo nostro. Il nostro quadro storico avrebbe dovuto terminare coll'utilitarismo di Mill, ma abbiamo creduto bene includervi una breve notizia relativa a due generali correnti di pensiero non ancora menzionate e che si possono indicare coll'espressione di etica evoluzionista e trascendentale. Inoltre non può essere trascurato questo fatto che cioè prima della fine del secolo XVIII il pensiero filosofico straniero ha esercitato una nuova azione su quello inglese: i sistemi utilitari di Bentham e di Mill mostrano questo influsso che viene lorò rispettivamente da scrittori francesi quali Helvétius e Comte, mentre d'altra parte l'azione esercitata da Kant ha in parte rafforzato, e in parte contrastato l'intuizionismo del senso comune conosciuto generalmente col nome di scuola scozzese (1) e rappresentato da Reid e Stewart; per ultimo sotto l'azione combinata del pensiero di Kant e di Hegel si è nella seconda metà del secolo XIX svolta una nuova forma di dottrina etica, che può indicarsi col nome di trascendentalismo, come d'altra parte anche il

(1) Questo termine è suscettibile d'essere frainteso; in quanto comprende l'attività intellettuale della Scozia, rappresenta una parte preminente nella corrente del pensiero morale inglese a partire da Hutcheson; ciò che però più comunemente s'intende sotto il nome di scuola scozzese è la filosofia fondata da Reid.

pessimismo (1) scarsamente rappresentato nell'attuale pensiero inglese può essere in parte ricondotto a fonti germaniche. Per questo ponemmo termine all'ultimo capitolo con una breve esposizione dei principali sistemi di Etica francese e tedesca, in quanto abbiano avuto relazione colla filosofia dell'Inghilterra (2).

(1) Uso l'espressione di pessimismo nel senso popolare, per esprimere quella concezione per cui l'universo è pensato così cattivo che la sua non esistenza sarebbe preferibile alla sua esistenza, senza con ciò affermare ch'esso sia per necessità il peggiore dei mondi possibili.

(2) Abbiamo sostituito alle ultime pagine dell'A. una più ampia appendice sulle correnti del pensiero morale estranee alla filosofia inglese. [N. d. T.].

CAPITOLO I.

L'Etica in generale.

Non è facile presentare dell'oggetto dell'etica una definizione tale che possa essere generalmente accolta, visto che la sua natura e i suoi rapporti sono variamente intesi dagli scrittori delle differenti scuole, donde nasce che le persone pur fornite di qualche coltura filosofica finiscono per farsene un concetto piuttosto indeterminato. È forse perciò conveniente consacrare un capitolo introduttivo all'illustrazione graduale dei diversi punti di vista che lo spirito umano ha accolto circa l'oggetto della scienza morale e le relazioni che questo studio può presentare cogli argomenti affini della teologia, della politica e della psicologia, per concludere con un giudizio sui differenti indirizzi di pensiero in questo campo, e con una esposizione dei fondamentali aspetti del problema, che vogliamo trattare col maggior spirito d'obbiettività e insieme colla maggior precisione che ci sarà possibile.

L'etimologia del vocabolo potrebbe in certo qual modo ingannarci, perchè etica (*ἠθικά*) valse originariamente ad indicare ciò che si riferisce al carattere come distinto dall'intelligenza; mentre le qualità del carattere, che noi chiamiamo virtù o vizi, costituiscono solo uno degli elementi nell'oggetto della trattazione fatta da Aristotele, che usò questo termine per denotarle. Secondo il punto di vista aristotelico, che è poi quello della filosofia greca ed è stato anche largamente accettato nei tempi posteriori, l'oggetto precipuo dell'investigazione morale

· § 1. L'Etica
come studio
del sommo bene

consiste in ciò che si comprende sotto la nozione di bene supremo, che è quanto dire quello che per l'uomo è buono e desiderabile per eccellenza, quello ch'egli secondo ragione sceglie e ricerca non come mezzo al conseguimento di qualche fine ulteriore, ma pel suo intrinseco valore. Bisogna dire: *bene per l'uomo*, se si vuol distinguere ciò che forma l'oggetto dell'etica, da quell'altro bene assoluto od universale, che è oggetto della teologia, prendendo la parola in largo senso, in quanto implichi pur il principio di un qualche bene o scopo supremo, alla cui attuazione cooperi come mezzo l'intero processo cosmico, così come ci è conosciuto dall'esperienza, senza che sia necessario collegare l'azione di una personalità con questo scopo o bene. Si noti del resto che una precisa distinzione tra teologia ed etica non fu raggiunta di colpo nè senza sforzo dalla riflessione morale; infatti vedremo che nel Platonismo etica e teologia sono indissolubilmente congiunte. Nè d'altra parte la distinzione deve mai esser tale che stabilisca una separazione assoluta tra i due oggetti; chè al contrario quasi in ciascun sistema filosofico, in cui l'universo sia concepito come diretto ad uno scopo o bene supremo, il bene degli esseri finiti e dell'uomo è pensato quale identico o per lo meno inerente a questo bene universale, e ad ogni modo sempre con esso in istretta relazione, sia di analogia sia di derivazione.

Distinzione
dalla Teologia,
studio del bene
assoluto.

§ 2. L'Etica e la
Politica.

Inoltre nella definizione più sopra data, l'etica non si distingue ancora nettamente dalla politica, poichè anche questa si ricollega col bene e colla felicità degli uomini, in quanto essi siano membri dello Stato. E difatti il vocabolo etica è qualche volta usato, anche da scrittori moderni, in un più ampio senso, per modo da abbracciare almeno una parte della politica, per es. lo studio dello scopo supremo ossia del bene dello Stato, e il criterio generale pel giudizio della bontà o meno delle

istituzioni politiche. Per questo in un più ristretto significato, equivalente all'espressione di morale personale, che molti preferiscono, l'etica diventa lo studio del bene o della felicità umana, in quanto questi sieno conseguibili mediante l'attività razionale degli individui, presi singolarmente. Nella nostra esposizione storica prendemmo la parola etica generalmente in quest'ultima accezione, senza però pretendere di segnare una separazione netta tra i due argomenti che appaiono in molti sistemi connessi tra loro nel modo più intimo. E del resto la difficoltà di tenerli distinti è fin troppo evidente, sia che noi ci accostiamo alle loro reciproche frontiere dal lato dell'etica, che da quello della politica. Per una parte gli individui sono mai sempre membri d'una qualche comunità politica e giuridica; gli atti, che noi chiamiamo le loro virtù, hanno occasione di mettersi soprattutto in luce nelle relazioni coi loro simili, mentre i maggiori piaceri o dolori ch'essi provano, derivano in tutto o in parte da queste stesse relazioni. Ecco perchè molti autori, che fanno della virtù o del piacere l'unica o la principal fonte del maggior bene per l'individuo, debbono ammettere che questo non può cercarsi in una vita d'isolamento monastico, senza tener conto del benessere dell'intera comunità, e non rifiutano d'includere nell'etica privata anche una sezione politica. Ma d'altro canto come negare che l'aspirazione d'ogni uomo di Stato è quella di promuovere la felicità dei propri concittadini, tanto presenti che futuri, considerati come in individui? E allora la ricerca dei fattori particolari di questo benessere diventa una parte integrante della politica. Possiamo per altro e in una larga misura studiare gli elementi e le condizioni relative al bene degli uomini singoli in quanto questo si possa conseguire mediante la loro stessa attività razionale, ovvero quella d'altri individui che agiscano come persone private, senza tener conto della maniera

in cui la struttura e la funzione del governo sieno preordinate in vista dello stesso fine: ed appunto al primo di questi argomenti, in quanto è distinto dal secondo, sarà diretta in primo luogo la nostra attenzione nelle pagine seguenti.

§ 3. Etica
e Psicologia.

Se però isoliamo, per quanto è possibile, nel pensiero l'individuo singolo, allo scopo di farlo oggetto di considerazione etica, si mette allora in evidenza un aspetto nuovo della morale, quello cioè delle sue relazioni colla psicologia, che è lo studio della coscienza umana ossia dello spirito. Già la riflessione rende manifesto che il bene supremo dell'uomo non può consistere in qualche cosa di esterno e materiale, come sarebbe la ricchezza, e nemmeno nel semplice benessere fisico, visto che l'esperienza dimostra che queste cose sono compatibili colla maggior malvagità e degradazione. Sembra, è vero, che l'uomo sia comunemente detto buono o cattivo, dichiarato coraggioso, giusto e temperante ovvero contrariamente vile, iniquo e vizioso, partendo dal giudizio dell'esterno risultato de' suoi atti; però prima di tutto, le persone abituate a riflettere ammettono che siffatti apprezzamenti possono essere superficiali ed erronei, e che per costituire un atto moralmente buono è necessario tener conto di uno stato speciale di coscienza in colui che agisce, ossia della sua intenzione, della particolar natura dei propositi, motivi e sentimenti suoi; mentre poi quando a lor volta vengon prese in esame le conseguenze esterne sopramenzionate, si scorge che in ultima analisi quello che giudichiamo esser buono o cattivo quasi sempre è poi un certo effetto prodotto sui sentimenti dell'uomo o sul carattere e sulla volontà umana. La più parte quindi delle scuole di morale finiscono per convenire che l'oggetto principale delle loro ricerche deve riferirsi al lato spirituale della vita umana; sia poi ch'esse 1° affermino che lo scopo supremo per

l'uomo è da cercarsi nella vita spirituale presa nel suo lato sensitivo ed emozionale, identificando questo bene con qualche forma di sentimento gradevole o piacere, talvolta dando importanza alla specie, talvolta alla somma di questi sentimenti; sia che 2° sostengano piuttosto che la felicità dell'anima debba consistere esclusivamente o principalmente in una forma della sua attività, cioè nella virtù. E quando cerchiamo di tradurre in un chiaro e completo sistema l'uno o l'altro punto di vista, siamo inevitabilmente condotti ad un ulteriore studio psicologico che abbia per iscopo o di esaminare le diverse specie o gradi di piacere e di dolore, ovvero di determinare la natura e le reciproche relazioni delle varie virtù o buone qualità del carattere, nonchè dei loro opposti. Inoltre del bene, che si riferisce all'uomo, s'era detto ch'era l'oggetto d'una scelta o di un proposito imposto dalla ragione, intendendo con ciò di distinguerlo dagli oggetti dell'impulso puramente sensitivo ed emozionale, che sono suscettibili di spingere ad un'azione opposta al vero bene, come lo concepisce colui che opera. Ma il concetto d'una ragione che sceglie e spinge ad agire è, quando vi si rifletta, irto di difficoltà, talchè ad alcuni sembra che il definitivo impulso all'azione sia sempre dato non dall'intelletto, ma dal sentimento. Per questo si rende necessaria un'accurata analisi psicologica diretta a chiarire la parte che l'intelletto normalmente ha nell'atto che si dice razionale, e a mettere più particolarmente in luce i suoi rapporti colle tendenze od avversioni, che sorgono almeno in parte indipendentemente dalla ragione, anzi spesso in conflitto con essa. Oltre a ciò durante la discussione che i moralisti hanno sollevata intorno a ciò che è propriamente buono o desiderabile, e la cui fondamentale natura è già stata determinata, si son fatti continui appelli all'esperienza dei reali desiderî umani, partendo dal principio che per un

uomo ciò che è veramente degno di desiderio si identifica con quello che egli di fatto sempre in generale desidera. Per varie strade quindi i problemi etici conducono inevitabilmente a questioni psicologiche, e potremmo dire che ogni importante nozione morale è nello stesso tempo anche psicologica, eccezion fatta per l'opposizione fondamentale del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, dove la psicologia, che è scienza di ciò che è e non di quello che deve essere, non è direttamente interessata.

§ 4. L'Etica,
quale studio del
dovere o della
retta condotta.

Le due opposizioni testè menzionate sono spesso giudicate come identiche. E di fatti nell'uso comune dire condotta buona o retta, motivi cattivi o ingiusti, è la medesima cosa. Però la riflessione ci farà scorgere che la nozione comune di ciò che è buono per un essere umano, anche se restringiamo questo concetto al bene supremo o al bene in se stesso e non a quanto possa servir di mezzo a qualche altro scopo, implica qualche cosa di più della comune nozione di ciò che è giusto per lui, ossia è il suo dovere, ma implica anche il suo interesse o la sua felicità.

In genere, è vero, si crede che la cosa migliore per l'uomo sia ch'egli faccia il suo dovere, perchè questo gli guarentisce il suo vero interesse ossia la felicità, con questo però non può dirsi che dovere ed interesse siano la stessa cosa, e neppure che possa scientificamente stabilirsi o dimostrarsi l'inseparabile loro connessione. E in realtà una connessione siffatta è spesse volte considerata dai pensatori moderni più che altro come un oggetto di fede o come qualche cosa che a bella posta sia lasciato nella penombra, affinchè il dovere sia compiuto per se stesso, e non per puro calcolo egoistico. Giungiamo così ad una nuova concezione, in cui l'etica è pensata come il sistema dei principî generali del dovere o della retta condotta — il codice morale come qualche volta si è detto — principî obbligatori

per ogni uomo e che ognuno deve rispettare indipendentemente da' suoi personali interessi, cosicchè il rapporto tra dovere e felicità personale di chi agisce, passi in subordine dal punto di vista morale. Uno studio siffatto, quando i principî del dovere sieno pensati come parte d'una legislazione divina, può ricollegarsi per una via nuova colla teologia. Di più, come vedremo, può anche strettamente congiungersi colla scienza del diritto, in quanto è diretta a stabilire i principî giuridici, che la ragione riconosce come naturalmente ed universalmente validi, e perciò non dipendenti da un legislatore umano, nella loro pretesa ad esser fatti rispettare colla sanzione giuridica; dacchè tali principî debbono — sebbene non formino tutto il codice morale — sempre costituirne una parte importante. Possiamo mettere questa moderna veduta dell'etica in contrasto con quella esposta prima, che fu in origine accettata dall'antica filosofia greca (1); il passaggio dall'una all'altra è dovuto principalmente allo spirito del Cristianesimo, ma anche in parte alla giurisprudenza romana. È vero che il concetto di una legge divina, non scritta ed immutabile non rimase del tutto estraneo alla riflessione morale dei Greci, però una idea siffatta di legge non fu mai nei sistemi dell'etica antica assunta come il concetto definitivo e fondamentale. Quei sistemi partivano dal presupposto che l'uomo come essere ragionevole dovesse ricercare il proprio bene supremo in questa vita terrestre e che perciò le leggi, a cui deve obbedire, fossero mezzi idonei al conseguimento di quel bene o condizioni speciali della sua attuazione. Su questo punto il cambiamento promosso dal Cristianesimo risalta di più se consi-

(1) Questa affermazione dovrebbe essere un po' modificata in rispetto allo Stoicismo; infatti per sua opera, come vedremo più innanzi, si è compiuto in parte il trapasso dall'antico al nuovo modo di pensare. Confr. cap. II, § 15 e 19 e cap. IV, § 1.

deriamo i suoi effetti sull'umanità in generale che se guardiamo solo all'azione ch'esso esercitò sulle coscienze più fortemente penetrate del suo spirito religioso. Infatti il vero santo cristiano, non meno del filosofo pagano, viveva già sulla terra una vita giudicata da lui per se stessa preferibile ad ogni altro modo di esistenza terrena e, come il filosofo platonico, conduceva una vita della quale la virtù pratica non era tanto l'essenza quanto l'estrinseca espressione. Al santo la vita terrestre faceva pregustare, se pur in modo imperfetto, quella beatitudine celeste, nella quale sperava, e per la più parte dei cristiani ciò che si dice il bene umano supremo sfuggiva all'esame d'una vera speculazione morale, per dissolversi nell'indefinito splendore d'una futura vita di felicità promessa da Dio, oltre i limiti dell'esistenza naturale, quale ricompensa a quelli che obbediscono alla sua legge. O forse piuttosto, il codice morale fu dalla grande maggioranza dei cristiani comunemente considerato, nella più stretta analogia colla legislazione umana, come appoggiato ad un sistema di sanzioni penali: per questo in tutta l'età cristiana il timore delle pene dell'inferno è stato un mezzo per trattenere gli uomini dal vizio più efficace che non la speranza dei godimenti celesti. Ma nell'uno come nell'altro caso il bene o il male delle umane creature era sempre qualche cosa che poteva diventare bensì oggetto d'immaginazione o descrizione artistica, ma non di ricerca scientifica e di conoscenza precisa: e così la materia che formava l'argomento dell'etica tornava da capo a presentarsi come legge morale, ossia un sistema di principî rigorosamente obbligatori per modo da fornire all'uomo una guida sicura, senza aver con ciò la pretesa di dare un concetto esauriente di ciò che per l'uomo sia bene.

fossero generalmente conosciuti — almeno nella parte essenziale se non nella loro totalità — per mezzo della rivelazione più che per *lumen rationis*; era naturale quindi che toccasse al teologo di esporre ed al prete di amministrare questo codice di leggi divine. Ma quando gli uomini di studio si accinsero ad una trattazione più filosofica dell'etica cominciò a rendersi evidente che in quel codice erano amalgamati due diversi elementi: l'uno di natura prettamente religiosa, l'altro razionale, conosciuto ed imposto all'uomo indipendentemente da ogni rivelazione. E ciò tanto più che una dottrina adeguata di questo secondo elemento sembrava esser fornita dallo svolgimento della scienza del diritto che tenne dietro nel XII secolo alla rinascita dello studio delle leggi romane. A Roma il concetto di un diritto naturale era diventato preminente nell'ultimo periodo della sua storia giuridica. Era naturale che questo concetto servisse a rappresentare quell'elemento della moralità, che si veniva emancipando dalla rivelazione. È bensì vero che la legge naturale, di cui si occupa la filosofia del diritto, non ha per oggetto tutta quanta la buona condotta, ma soltanto quella parte di essa che consiste in atti od omissioni imposti per la soddisfazione delle giuste pretese altrui, cosicchè essa non può a rigor di termine identificarsi che con una parte sola del codice morale. Questa parte però è così importante che la distinzione sopraddeffa fu il più delle volte trascurata o per lo meno tenuta come del tutto secondaria dai pensatori del medio-evo, come anche da molti moderni, per modo che la nozione di legge naturale sia stata assunta come equivalente della morale in genere, in quanto venga conosciuta dalla ragione e sia regolatrice della condotta esteriore.

La ricerca intorno all'origine della facoltà morale ha occupato un posto preminente nella moderna

Origine della facoltà morale.

trattazione dell'etica, soprattutto in conseguenza dell'intimo rapporto ch'essa ebbe colla concezione giuridica della moralità. Sinchè il principio che governa o dovrebbe governare l'uomo, veniva considerato semplicemente come la facoltà che noi abbiamo di conoscere il nostro vero bene, unitamente alle cause e condizioni principali che lo determinano, non era facile che si scorgesse l'importanza di una questione relativa alle origini della facoltà morale, press'a poco come è di scarsa importanza per un geometra investigare l'origine della facoltà spaziale. Ma il potere di agire moralmente non tardò ad essere concepito come coscienza, cioè come consapevolezza di quelle regole assolutamente obbligatorie che devono essere rispettate senza considerazione dell'interesse apparente di chi agisce. La coscienza diventa così come una specie di interno legislatore che pretende di esercitare una supremazia indiscussa e incondizionata sopra ogni altro movente dell'azione. Allora è naturale che la legittimità di questa pretesa fosse rivendicata e seriamente esaminata, come anche è facile comprendere ch'essa sia stata pensata quale risultante di una facoltà originaria, il che è quanto dire d'una facoltà, che fosse una parte di quello schema o modello, secondo il quale l'umana natura fu *ab initio* costrutta. Derivarono di qui ricerche intorno alle doti morali del fanciullo o del selvaggio ed anche più in giù dell'animale stesso, nonchè teorie più o meno ipotetiche circa l'origine e lo sviluppo dell'anima, indagini che furono reputate in genere come necessarie appendici o introduzioni ai moderni problemi dell'etica.

Libero arbitrio.

E parimenti può dirsi che attraverso il concetto giuridico dell'etica assunse capitale importanza la controversia circa il libero arbitrio. È naturale che l'uomo volgare non si domandi se sia libero o no di cercare il proprio bene, gli basta di sapere quale

sia e come si possa raggiungerlo collo sforzo volontario. Quando però la sua condotta è posta di fronte ad una regola violando la quale egli sarebbe punito, sorge spontanea e necessaria la domanda se egli possa realmente ubbidire a quella norma secondo la quale verrà giudicato, poichè nel caso che questo potere non gli competesse sarebbe ingiusto punirlo.

Per riassumerci diremo: l'etica intesa nel suo più ampio significato comprende: 1° una ricerca dei fattori e delle condizioni del bene e della felicità umana individualmente considerata, ricerca che assume principalmente la forma di un esame della natura generale e delle particolari specie *a)* della virtù o *b)* del piacere, nonchè dei mezzi essenziali per l'attuazione di questi scopi; 2° una seconda ricerca dei principî e dei più importanti aspetti del dovere o della legge morale (in quanto questi concetti siano da distinguersi da quello di virtù); 3° un'indagine intorno alla natura e all'origine della facoltà spirituale che ci permette di riconoscere il dovere, o più generalmente intorno alla parte che l'intelletto ha nell'atto umano e ai suoi rapporti colle varie specie di tendenze od avversioni; 4° infine un esame speciale della questione relativa al libero arbitrio.

Concezione
sommaria
dell'Etica

L'etica si riconnette colla teologia, in quanto l'uomo riconosca l'esistenza di un bene universale sia implicito nel bene umano o sia analogo ad esso; ed anche in quanto la moralità venga considerata come un codice fissato da Dio. Essa si ricollega colla politica, perchè il benessere di ciascun individuo dipende dal benessere dell'intera società ed anche colla scienza del diritto — ove questa venga separata dalla politica — in quanto la moralità s'identifica colla legge naturale. Infine quasi tutti i problemi etici dipendono almeno in parte dalla psicologia. Le ricerche circa l'origine della facoltà morale e della libertà del volere sono di natura

essenzialmente psicologica. Quando però la psicologia si distingue dalla metafisica e venga trattata come una pura scienza empirica, allora la discussione del libero arbitrio può essere ricondotta a quest'ultima.

È ora nostra intenzione tracciare brevemente il quadro storico della speculazione morale in Europa dalle sue origini fino all'età presente, restringendo la nostra attenzione nell'ultimo periodo a quegli aspetti del pensiero filosofico, che si sono svolti particolarmente in Inghilterra o che vi hanno esercitato un influsso capitale.

Il vocabolo *morale*, è bene osservarlo, viene comunemente usato come sinonimo di *etico* (*moralis* è la traduzione latina di ἠθικός), e in tal senso verrà da noi adoperato nelle pagine seguenti.

CAPITOLO II.

Etica greca e greco-romana.

Come d'ogni altro elemento della civiltà, nemmeno della speculazione etica in Grecia, e quindi in Europa, può dirsi ch'essa abbia avuto un vero e proprio principio in un momento preciso. Espressi in forma ingenua e frammentaria, molti saggi aforismi relativi all'umana condotta, nei quali ovunque la riflessione morale ha dapprima rivelata se medesima, forniscono un elemento degno di nota della letteratura greca nella poesia gnomica del VII ed VIII secolo av. C.; e la loro importanza per lo sviluppo della civiltà è energicamente messa in luce dal tradizionale ricordo dei « sette sapienti » del VI secolo, mentre poi l'azione che essi hanno esercitata sul pensiero morale è dimostrata a sufficienza dalle citazioni che Platone ed Aristotele fanno di definizioni e massime tratte dagli antichi saggi e poeti. Ma da quelle prime manifestazioni alla filosofia morale propriamente detta c'è ancora un gran passo. Infatti sebbene Talete (640-560 a. C.), uno dei sette savi, sia il primo cultore di filosofia naturale in Grecia, non ci è lecito supporre che la sua saggezza pratica avesse già raggiunto un carattere filosofico; chè anzi in generale la nota fondamentale della filosofia greca nel periodo tra Talete e Socrate sta nel fatto che l'interesse speculativo si concentra nel problema fisico e metafisico in quanto distinto da quello morale. Così in tutta la serie dei pensatori originali, che di solito si indicano con la denominazione di pre-socratici, ce ne sono

§ 1. Filosofia
pre-socratica.

appena tre, senza parlare dei sofisti, le cui dottrine meritano il nostro esame. Essi sono Pitagora, Eraclito e Democrito. Ed è degno di nota che ciascuno dei tre anticipa in un modo abbastanza curioso uno degli elementi fondamentali del pensiero filosofico posteriore a Socrate.

Pitagora (circa
580-500 a. C.).

Pitagora, il primo di essi, sarebbe forse il più interessante dei tre, se ci fosse possibile rintracciare con qualche precisione le linee fondamentali della sua opera attraverso il fitto velo, che la leggenda ha sovrapposto qui alla tradizione storica. Ad ogni modo le testimonianze più degne di fede rappresentano Pitagora piuttosto come fondatore di un ordine o sodalizio creato a scopi morali e religiosi, e basato sul dogma della metempsicosi, che non come iniziatore di una vera scuola di filosofia morale. I suoi precetti di moderazione, di coraggio, fedeltà nell'amicizia, obbedienza alle leggi dello Stato, l'esortazione ch'egli fa a' suoi discepoli di un quotidiano esame di coscienza, non meno che le regole di continenza e il minuto cerimoniale, che possiamo credere siano stati da lui fissati, ci lasciano scorgere un tentativo notevole per la sua serietà ed originalità diretto a modellare per quanto è possibile la vita degli uomini su quella divina. Questi precetti però sembrano essere stati enunciati assai più sotto una forma dogmatica o forse anche profetica, che non filosofica, e certo i discepoli di Pitagora accettarono le sue massime, legittime od arbitrarie che fossero, più che altro per il rispetto all'*ipse dixit* (1) del maestro, il che è quanto dire con una coscienza assolutamente antifilosofica. Con tutto ciò è ancor possibile rintracciare in qualche parte della tradizione frammentaria, che delle dottrine pitagoriche è giunta fino a noi, un elemento che ha valore di vera filosofia. La proposizione, donde i Pitagorici

(1) Questa ben nota frase fu in origine attribuita ai Pitagorici.

prendevano le mosse, che cioè l'essenza della giustizia — considerata come esatta retribuzione — sia il numero quadrato, esprime appunto lo sforzo di estendere al regno della condotta umana la visione matematica dell'universo, che costituiva il tratto caratteristico del pitagoreismo; visto che il concetto di quadrato veniva senza dubbio usato per indicare l'esatta proporzione, che deve correre tra il merito e la ricompensa, in che generalmente si fa consistere l'essenza della giustizia distributiva. Analogamente nelle proposizioni pitagoriche che dichiarano virtù e salute essere « armonie » e l'amicizia un' « equazione armonica », come anche nella definizione del bene indicato quale « unità, limite, linea retta,..... » e del male come qualità opposte, ritroviamo in germe quei pensieri platonici, per cui la bontà nella condotta umana, come nella natura esterna e nei prodotti dell'arte, riposa su precise relazioni quantitative, che gli elementi compositori debbono attuare fra loro, affinchè si ottenga il risultato buono, relazioni esattamente proporzionate per modo da evitare tanto l'eccesso quanto il difetto.

Se Pitagora anticipa in parte alcuni tratti del Platonismo, Eraclito può essere considerato come il precursore dello Stoicismo. Non abbiamo veramente nessun motivo per supporre che nelle sue « oscure » elucubrazioni filosofiche la parte morale fosse stata elaborata in modo da formare ciò che potremmo chiamare un sistema etico compiuto. Quando però egli invita gli uomini ad obbedire alla « legge divina, donde tutte le leggi umane traggono la loro forza », rispettando la giustizia alla quale i cieli stessi sono soggetti, quand'egli li esorta a restare saldamente fedeli alla ragione, che a tutti è comune, sebbene molti si abbandonino alle fallacie del senso e pongano la felicità nella soddisfazione de' più bassi appetiti, quando infine

Eraclito (circa
530-470 a. C.).

dice loro che « è saggezza l'agire secondo natura guidati dall'intelletto », ci è facile riconoscere in questo incondizionato rispetto d'una legge oggettiva, vista sotto una triplice forma razionale, naturale e divina uno dei caratteri fondamentali dello Stoicismo. Così pure il suo ottimistico concetto che questo nostro mondo di lotta e contesa sia in realtà nella visione di Dio « bello, buono e giusto » e che l'apparente ingiustizia ch'esso presenta sia tale solo relativamente alla comprensione dell'uomo, non è che un'anticipazione di quella prova più complessa che gli Stoici tenteranno in seguito di dare della perfezione dell'universo. Ed è probabile che appunto in questo smarrimento della propria anima nella visione universale e divina delle cose Eraclito raggiungesse quell'intimo compiacimento (εὐαρέσθησις) da lui considerato come il sommo bene; e anche qui troviamo lo stesso termine usato dagli Stoici più recenti per esprimere un analogo atteggiamento di gioconda rassegnazione ai decreti della Provvidenza.

Democrito
(circa 460-370
a. C.).

Il sistema filosofico di Democrito sta nel suo insieme all'Epicureismo press'a poco come quello di Eraclito allo Stoicismo. È giusto, come si fa generalmente, mettere Democrito tra i pre-socratici, perchè la sua dottrina non presenta alcuna traccia del pensiero di Socrate, mentre tutte le grandi scuole di filosofia morale hanno il loro punto di partenza nel suo insegnamento. È vero però che Democrito dal punto di vista cronologico è un contemporaneo di Socrate, anzi di lui alquanto più giovane. L'anticipazione ch'egli fa del sistema epicureo è certo molto più evidente nel campo della fisica, dove ha fornito ad Epicuro la maggior parte delle sue teorie, che non in quello dell'etica. Tuttavia un certo numero di frammenti, che ci rimangono de' suoi trattati morali tradiscono una spiccata impronta epicurea. Così Democrito sembra

essere stato il primo pensatore greco che dichiarasse espressamente « il piacere » ossia « la giocondità dell'animo » (εὐθυμία) essere il bene supremo e più grande. Come d'altra parte l'identificazione ch'egli ne fa collo stato di calma e costanza dello spirito (συμμετρία, ἀταραξία), l'importanza ch'egli dà alla limitazione e moderazione dei desideri, come il mezzo più idoneo al conseguimento del maggior piacere, la preferenza accordata ai piaceri dell'anima di fronte a quelli del corpo, l'ufficio ch'egli assegna all'intima comprensione delle cose propria del saggio, soprattutto allo scopo di liberarsi dalla paura della morte e dell'oltre-tomba, ecco altrettanti tratti, che trovano la loro piena corrispondenza nella dottrina di Epicuro. Del resto, per quanto possiamo giudicare dai frammenti genuini giunti fino a noi, la parte principale dell'insegnamento di Democrito non deve aver avuto un carattere sistematico, e questa è una nota comune a tutto il periodo pre-socratico. Molte delle sue sentenze, per esempio quella che è peggior cosa fare che ricevere ingiustizia, o che non solo il fare il male ma anche il desiderarlo è malvagio e repugnante, sembrano espressioni spontanee d'un sentimento morale certo di natura elevato, ma non sempre posto in rapporto di coerenza logica colla concezione dell'autore circa il supremo bene. Insomma quanto ci rimane delle dottrine morali di Democrito ci autorizza ad affermare che l'essersi la filosofia greca indirizzata verso il problema etico, è un fatto dovuto, è vero, all'iniziativa di Socrate, ma che esso si sarebbe verificato anche senza di lui. Con tutto questo non abbiamo diritto di attribuire al pensiero democriteo altro che una rudimentale comprensione delle condizioni formali, cui una dottrina morale deve soddisfare prima di poter pretendere al valore di trattazione scientifica.

Sta il fatto che un vero sistema morale non può esser costruito in modo adeguato, fin tanto che lo

spirito critico non si sia fermato sul carattere d'indeterminatezza ed instabilità che le comuni opinioni degli uomini intorno alla morale ci presentano. Prima che questo avvenga, le sentenze del filosofo, per quanto possa esser grande il suo disprezzo pel volgo, partecipano inevitabilmente de' suoi difetti. A tal scopo era necessario che un intelletto filosofico di prim'ordine concentrasse il suo spirito sui problemi della pratica. Per la prima volta in Socrate troviamo riunite le due condizioni richieste: l'interesse relativo alla condotta pratica portato al più alto livello e il desiderio non meno grande di conoscenza, desiderio però che s'era distolto dai problemi fisici e metafisici, che avevano fin allora occupato lo spirito greco, visto che il risultato della speculazione de' suoi predecessori pareva a Socrate affatto insoddisfacente e generava in lui la sfiducia circa la possibilità di penetrare i segreti del mondo fisico. Le dottrine di quei pensatori, a suo giudizio, erano così stravaganti e insieme così contraddittorie reciprocamente, da potersi paragonare a dispute di pazzi. Un'attitudine negativa analoga di fronte a tutta quanta la filosofia dommatica anteriore, aveva già trovato la sua espressione nello scetticismo radicale di Gorgia. Questi dichiarava che la realtà stessa delle cose, di cui i filosofi pretendevano investigare l'essenza, era inesistente, o che almeno non potesse esser conosciuta quando anche esistesse, o infine che non avrebbe mai potuto, se anche fosse conosciuta, diventar oggetto d'insegnamento. Anche Protagora nella sua celebre proposizione che l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono come sono, e di quelle che non sono come non sono, assume la stessa posizione negativa. Ma questo pensiero in Socrate ha un ulteriore punto d'appoggio nel suo senso spontaneo di devozione religiosa che lo sconsiglia dall'investigare quelle cose, di cui gl'dei sembrano aver riserbato a se stessi la conoscenza. Invece il governo delle umane azioni, eccezion fatta

di circostanze particolarmente gravi, nelle quali può esser conveniente ricorrere agli àuguri e agli oracoli, gli Dei l'hanno lasciato alla ragione umana. Su questo problema appunto Socrate intende concentrare il proprio sforzo intellettuale.

Sebbene Socrate abbia portato al più alto grado questo concetto che la conoscenza è il requisito necessario della pratica morale, non può dirsi con ciò ch'ei sia stato il primo a proporre una teoria razionale della buona condotta. Anche il pensatore più indipendente è legato alle condizioni spirituali del proprio tempo. Perciò non è possibile separare l'opera di Socrate da quell'indirizzo che davano all'arte della condotta sotto forma di educazione professionale certi gruppi di persone indicate poi generalmente col nome di sofisti, l'opera de' quali rappresenta uno dei fenomeni caratteristici di questo periodo della civiltà greca. Di questi maestri di virtù (1) ed umana eccellenza, che vanno sotto quella denominazione, il più brillante e rappresentativo sembra esser stato Protagora di Abdera, della cui dottrina filosofica abbiám fatto cenno più sopra, e non è improbabile che appunto questo valoroso e audace pensatore abbia avuto pel primo l'idea di impartire per mezzo di lezioni l'insegnamento della virtù. Forse anch'esso, come Socrate, s'era rivolto allo studio del problema morale, dopo che ebbe riconosciuta l'inanità della speculazione ontologica

§ 2. L'età dei
Sofisti (circa
450-400 a. C.).

(1) οἱ ψάσκοντες παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν (PLATONE, *Gorg.* 519 E), confr. SENOFONTE, *Memorabilia*, I, II, 7 ἀρετήν ἐπαγγελλόμενος. È poco probabile che una dichiarazione siffatta fosse fatta da tutti i maestri popolari, cui si dava comunemente l'epiteto di *sofisti*; certo però era fatta e in una forma spiccata e suggestiva da un importante gruppo di essi.

Come chiariremo in seguito, la parola ἀρετή ha un significato alquanto più esteso del nostro termine *virtù*; per questo ho aggiunto *eccellenza umana*, che è un altro modo di renderne il senso; con tutto ciò il vocabolo in quanto è applicato all'uomo mette in luce soprattutto quelle doti morali che noi chiamiamo virtù.

di quell'età. Non è da credere del resto che l'istruzione data allora da Protagora, Prodico, Ippia ed altri maestri poggiasse sopra veri principi di filosofia, essa aveva un carattere troppo popolare per assumere ad una importanza di tal fatta. Molto probabilmente i sofisti non facevano che presentare ai propri discepoli qualche precetto sull'arte d'aprirsi la via nel mondo, congiunta a quella di amministrare la pubblica cosa; inserendo nel quadro elogiativo delle diverse virtù, la loro giustificazione utilitaria, in quanto mezzi idonei a conseguire il piacere ed evitare il dolore. Il miglior modello d'un siffatto insegnamento, che ci sia pervenuto, è l'apologo di Ercole al bivio, attribuito a Prodico. Ma per quanto volgare abbia potuto essere questo sistema educativo, è degno di nota il fatto che la nuova professione sorse per soddisfare un nuovo bisogno sociale. Se vogliamo comprendere l'originalità di questa funzione e l'influsso sociale da essa esercitato, bisogna che ci rappresentiamo quello che era allora il popolo greco. La sua attività spirituale era intensa, ricca la sua sensibilità estetica, tenuta viva ed affinata dai prodotti squisiti dell'arte contemporanea, che son giunti fino a noi come il maggior miracolo della civiltà; ma mancavano assolutamente i principi d'una regolare e pubblica educazione morale. In quella società Omero, per così dire, teneva il posto della Bibbia. Ora Omero non ci dà nulla che possa sostituire i dieci comandamenti: tutt'al più esso ci offre l'idea più o men vaga di qualità o difetti umani di varia sorta, o presenta aspetti di condotta e carattere, che provocano sensi di simpatia od avversione, per gli eroi che li personificano. Nella vita sociale vigorosamente accentrata, che dai tempi omerici s'era andata sviluppando nelle repubbliche greche e aveva raggiunto la sua più alta intensità in Atene verso il V secolo, era naturale che crescesse l'interesse relativo alle doti umane, e che il loro apprezzamento positivo e

negativo, come lode e biasimo, si perfezionasse sia per forza espressiva sia per delicatezza discriminativa. Tra le qualità superiori dell'uomo, quelle morali cioè le virtù dovevano costituire il gruppo preminente, senza però che fossero ancor chiaramente distinte dalle facoltà e doti intellettuali e perfino dai requisiti di eleganza nel contegno sociale. Nessun greco bennato; nessuno a cui potesse darsi l'appellativo di « buono e bello » (καλοκἀγαθός), metteva in dubbio che le differenti virtù morali fosser doti degne d'essere desiderate, fossero cioè oggetti al cui possesso un uomo dovesse aspirare. Nella realtà però era possibile che gli mancasse il concetto chiaro e preciso del posto, che quelle qualità tenevano nella classe dei beni o delle cose desiderabili: e poteva anche darsi ch'egli fosse più o meno disorientato dal fatto di aver avuto occasione di notare come la pratica della virtù e il conseguimento del piacere, della ricchezza e della potenza non fossero apparentemente compatibili. Come anche poteva nascergli il dubbio se, e fino a qual punto, la virtù per quanto buona e desiderabile, meritasse il sacrificio degli altri beni. Certo dubbi simili si presentavano transitoriamente ed occasionalmente a pochi: agli occhi degli spettatori imparziali la bellezza della virtù era fatta soltanto più manifesta dal suo trionfo sopra i prepotenti impulsi indirizzati verso altri oggetti; e l'Ateniese ben educato finiva per credere semplicemente che per un uomo l'esser virtuoso fosse una cosa buona, e quindi una cosa ottima esserlo nel più alto grado possibile, precisamente come era bene per lui essere avveduto, sano, bello, ricco.

Quando adunque Protagora o qualche altro sofista si presentava per insegnare la virtù, ossia la miglior forma dell'umana condotta, era difficile che il suo pubblico fosse generalmente disposto ad ammettere che tra virtù ed interesse propriamente detto potesse correre un vero divario. Gli uditori

dovevano comprendere soprattutto questo che il maestro, facendo professione di insegnar loro a ben vivere e a sbrigar bene le proprie faccende, intendeva guidarli verso il miglior modo di vivere, inteso questo tanto dal punto di vista della virtù, quanto da quello del vantaggio personale. È vero però che si potrebbe domandare perchè mai fosse in generale riconosciuto il bisogno e l'utilità d'una guida siffatta, come il successo ottenuto dai sofisti ci fa vedere sia stato. Come potè accadere che i Greci dopo aver per tanto tempo applicato i loro concetti con perfetta sicurezza all'apprezzamento positivo e negativo del fatto umano, si persuadessero di un tratto che la buona condotta può essere oggetto d'insegnamento, mentre poi certo non attribuivano a difetto di conoscenza il fatto che moltissimi uomini non fossero in realtà virtuosi? Per rispondere a questa domanda dobbiamo ricondurci a quella compenetrazione del criterio morale con quello utilitario, di cui si è detto più sopra: derivava appunto di qui che le virtù, delle quali i sofisti promettevano l'acquisto attraverso l'insegnamento, non si distinguessero in maniera netta per essi dalle altre cognizioni, rivolte al sostegno e al vantaggio della vita. Allora, come adesso, ben potevano i più degli uomini ritenersi in possesso d'una nozione sufficiente della giustizia e della temperanza, senza esser con ciò egualmente persuasi di possedere anche l'arte di condurre in generale la vita migliore. Non dobbiamo poi dimenticare l'importanza che nell'esistenza di un Greco libero ed agiato aveva l'aspetto politico della sua condotta esplicita entro la cerchia angusta della comunità cittadina d'allora. L'arte della pratica così come gli era esposta ed insegnata, diventava a' suoi occhi un ampliamento dell'arte della vita pubblica. Protagora infatti, nel dialogo di Platone, definisce il proprio ufficio: l'insegnamento per cui si diventa eccellenti nella vita cittadina, ch'è quanto dire,

s'impara a trattare le faccende dello Stato, non meno che le private. Ed è naturale che un uomo comune stimi che sia più necessaria una preparazione scientifica per gerire gli affari pubblici, che non per curare i proprî interessi personali. Non può però esser compreso a pieno questo sorgere d'un'arte della vita insegnata da maestri di professione, ove non lo si consideri come un fatto in cui si rivela la generale tendenza, caratteristica del popolo greco a questo punto del suo sviluppo civile, diretta a sostituire ai procedimenti tradizionali e alle capacità acquisite empiricamente, una vera educazione tecnica. Dovunque noi ci volgiamo, in quest'età che prende nome dai sofisti, sempre vediamo lo stesso ardente bisogno di conoscere, lo stesso energico sforzo per applicare direttamente alla pratica le nozioni apprese nella teoria. L'arte di misurare i terreni si trasforma presto in una scienza, la geometria, nella computazione del tempo l'astronomia di Metone introduce un metodo preciso, Ippodamo rivoluziona l'architettura, costruendo città dalle diritte e larghe vie; mentre i soldati educati all'antica, recalcitrano di fronte alle novità pedantesche « della tattica e dell'oplitica ». Nè basta, l'arte musicale proprio in quel tempo ha ricevuto un grande perfezionamento tecnico, e perfino nella ginnastica, che insieme alla musica costituiva la comune educazione dei Greci, si compiono allora innovazioni importanti. Ora se si credeva di non dover più a lungo affidare alla natura e all'esercizio spontaneo nemmeno lo sviluppo del vigore fisico, studiandosi di conseguirlo colla sistematica applicazione di principî posti ed attuati da educatori di professione, era molto naturale pensare che dovesse accadere la stessa trasformazione per quel che si riferisce alle qualità superiori dell'anima. La stessa arte retorica, che si sviluppò in Sicilia nella seconda metà del v secolo, è un esempio tipico della generale tendenza presa qui in esame;

mentre è poi notevole il fatto che la professione del retore era quasi sempre congiunta a quella del sofista. E infatti, durante l'età di Socrate, sofisti e filosofi vengono comunemente giudicati da quelli che non accettano la loro pretesa superiorità, quali semplici maestri dell' « arte della parola ». Nè è difficile spiegarci come questo press'a poco avvenisse; allorchè si fece sentire il bisogno di un'arte della condotta, era naturale che i retori esperti nel maneggiare le nozioni e i principî della pratica, si facessero innanzi per soddisfarlo. Non abbiamo nessun motivo di considerarli per questo come degli scaltri ciarlatani, più di quel che non l'avremmo di fronte agli odierni giornalisti di professione, che si conquistano il loro posto di educatori politici dell'umanità più in grazia dell'abilità che hanno di saper scrivere con disinvoltura, che non per una sapienza politica particolarmente profonda. Come si legge nel *Protagora* di Platone, i sofisti facendo professione di insegnare la virtù, pretendevano soltanto di fare un po' meglio degli altri, quello che tutti gli uomini quotidianamente facevano, e similmente noi possiamo dire che essi, saggiati con quella pietra di paragone che è Socrate, mettono in luce in modo più evidente degli altri i difetti che quel grande disputatore seppe segnalare un po' da per tutto.

§ 3. Socrate
(circa
470-399 a. C.).

L'accusa che Socrate porta contro i sofisti e i loro accoliti può esser vista in genere sotto un doppio aspetto. Per un lato essa sembra d'una ingenua semplicità, per un altro appare annunciare una rivoluzione nel metodo scientifico e contenere il germe d'un sistema metafisico. Presa nella sua semplicità, quell'accusa consisteva in ciò che i sofisti parlavano di giustizia, temperanza, legge, ma non sapevano poi dire che mai fossero queste cose; le spiegazioni ch'essi davano quando venivano messi colle spalle al muro, erano, come Socrate li costrin-

geva ad ammettere, incompatibili coi giudizi da essi medesimi pronunciati su esempi particolari di giustizia, legalità ecc..... Questa « ignoranza » del reale significato dei termini usati non era in verità la sola lacuna nella conoscenza, che Socrate avesse scoperto ne' suoi contemporanei; era però quella che risaltava di più, e metterla in rilievo costituiva senza dubbio un compito filosofico della più grande importanza. Perchè la celebre « dialettica » colla quale egli rendeva ai propri interlocutori familiare questa ignoranza, metteva in luce nello stesso tempo la necessità di definire esattamente i concetti generali, e suggeriva che queste definizioni dovevano raggiungersi mediante un'accurata comparazione dei particolari. Si spiega così, come a giudizio di Aristotele il maggior servizio che Socrate abbia reso alla filosofia consistesse nell' « introdurre l'induzione e la definizione ». Però questa indicazione aristotelica è troppo tecnica per darci il carattere spontaneo della dialettica socratica, mentre poi non ne rappresenta adeguatamente gli effetti distruttivi. Che i risultati di questi suoi irresistibili argomenti fossero essenzialmente negativi, è manifesto da quei dialoghi di Platone, i più antichi, dove si può trovare meno modificata l'impronta del Socrate reale. La « saggezza » superiore ad ogni altra, che l'oracolo delfico gli aveva attribuita, era da lui stesso fatta consistere soltanto nella coscienza della propria ignoranza. Eppure è anche chiaro, attraverso lo stesso Platone, che vi era un ben più importante elemento pratico nell'insegnamento di Socrate; se fosse stato altrimenti, non si comprenderebbe affatto il tentativo di Senofonte (1) di esporre i discorsi del

(1) I *Memorabilia* come fonte del Socratismo sono diventati oggetto d'una viva polemica. La tesi più radicale nel senso negativo è quella sostenuta da K. JOËL, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2 Bde 1893-1901, secondo il quale i *Memorabilia* non hanno valore storico, ma sono un'opera fittizia, letteraria composta sotto l'influsso dell'ideale cinico, antisteneo. In senso opposto confr. G. ZUCCANTE, *Socrate*, Torino 1909, p. 8-12. [N. d. T.]

maestro come vere opere di edificazione, e la venerazione provata per lui dalla più dogmatica tra le susseguenti scuole di filosofia.

L'unione di questi due elementi nell'opera di Socrate ha reso non poco perplessi gli storici, e difficilmente potremmo guarentire la piena coerenza del nostro filosofo a meno che ci adattassimo a considerare alcune delle dottrine, che Senofonte gli attribuisce, quali semplici tentativi provvisori. Non soltanto è facile mettere d'accordo quelle positive massime socratiche che contano tra le più importanti nella storia del pensiero etico colla sua dichiarazione d'ignoranza, ma esse fanno anche meglio capire la instancabile critica dell'opinione comune da lui compiuta. Poichè tutte sono implicite, o quanto meno possono esserne dedotte, nella altissima valutazione ch'egli appunto fa dell'efficacia di quella conoscenza che era così difficile a trovarsi; nella profonda sua convinzione che l'ignoranza dell'uomo relativa al suo vero bene è fonte di tutte le sue colpe. Se alle sue ostinate interrogazioni si fosse risposto senz'altro che « noi sappiamo quello che sono la giustizia e la santità benchè non possiamo dirlo », egli avrebbe potuto aggiungere: « donde nascono allora queste continue dispute intorno a ciò che è giusto e santo? » Una conoscenza vera, egli insisteva, eliminerebbe questi dissensi e produrrebbe l'uniformità nei giudizi e nella condotta morale dell'uomo. Senza dubbio a noi pare uno strano paradosso questo vedere nell'ignoranza umana la sola causa degli atti ingiusti, e certo anche allo spirito greco una simile veduta doveva sembrare paradossale; ma se ci riesce di comprendere esattamente la posizione non soltanto di Socrate ma in genere di tutta l'antica filosofia morale, allora ci persuadiamo che questo paradosso era una deduzione pressochè incontestabile di due evidentissimi assiomi. Che ciascuno desideri il proprio bene, e se lo procacci se può, qual mai tra i dialettici greci

si sarebbe arrischiato di mettere appena in dubbio? E parimenti non avrebbe osato negare che la giustizia e in generale le virtù sono beni, anzi i maggiori di tutti. E allora gli sarebbe stato difficile non ammettere che « quelli i quali sanno quali siano gli atti giusti e retti non possono preferir loro nient'altro, mentre quelli che non li conoscono, non li potrebbero compiere anche se lo volessero » (1); il che lo doveva condurre tosto alla conclusione socratica che la giustizia e tutte le altre virtù si compendiano nella saggezza ossia nella conoscenza del bene. Questo modo di comprendere la virtù sembra agli spiriti più moderni incompatibile colla libertà morale, ma invece a Socrate pareva che proprio la conoscenza soltanto potesse far l'uomo realmente libero. Solo la buona condotta, egli sosteneva, è una condotta propriamente volontaria; l'uomo malvagio è costretto dalla sua stessa ignoranza a far ciò che è contrario al suo reale desiderio, che non è altro se non quello di conseguire il proprio bene maggiore; la conoscenza solo lo rende libero di attuare questo suo desiderio. Possiamo allora dire, ad onta del contrasto tra Socrate e i sofisti, che esso è essenzialmente d'accordo col presupposto fondamentale su cui poggiano le nuove aspirazioni di quelli: il presupposto cioè che il modo corretto di vivere fosse per parte degli esseri umani conseguibile per mezzo della conoscenza, e quindi suscettibile d'esser comunicato mediante una adeguata istruzione da impartirsi ad intelligenze fornite di convenienti doti. Questa sarà poi la tesi che verrà costantemente sostenuta attraverso l'intero e complesso sviluppo delle scuole che tengon dietro a Socrate. Dopo di lui la filosofia greca, fece sempre aperta professione di insegnare la verace arte della vita, e per quanto possano esser stati differentemente defi-

(1) Confr. SENOFONTE, *Memorabilia*, III, IX, 5, dove Senofonte conferma pienamente ciò che i dialoghi di Platone largamente illustrano.

niti gli scopi e i metodi relativi ad essa dalle diverse sette, sempre però la si concepi come un sapere attraverso il quale è resa possibile la vita migliore (1). Si può aggiungere che Socrate, come Platone dopo di lui, afferma in una maniera non meno assoluta la supremazia della conoscenza anche nella sfera politica. « Il vero generale, dice egli, è colui che conosce l'arte della strategia, sia stato o no eletto al comando; i voti dell'umanità intera non possono cangiare un ignorante in un generale degno di questo nome ». Se quindi Platone poneva l'assoluto controllo del suo Stato modello nelle mani dei filosofi, non dobbiamo vedere in ciò un semplice prodotto della sua idealistica fantasia, ma piuttosto l'immediata applicazione della dottrina fondamentale del suo maestro, secondo il quale non può essere adatto al governo degli uomini colui che dell'uomo non conosce il vero scopo cioè il bene.

Osserviamo che la « conoscenza del bene » alla quale Socrate aspira sarebbe falsata se noi la pensassimo come conoscenza della virtù distinta dall'interesse. La forza dell'argomentazione socratica deriva dall'unione inscindibile dei concetti di virtù ed interesse nell'unica nozione di bene. Questa unione naturalmente Socrate non l'ha inventata, bensì egli l'ha ritrovata, come del resto anche i sofisti, nella comune coscienza del suo tempo; però la funzione capitale della sua dialettica stette nel ricavarne e renderne famigliari le conseguenze pratiche. Il nocciolo della parte positiva dell'insegnamento morale, che Senofonte gli attribuisce, è appunto la profonda convinzione della reale e essen-

(1) Si osservi che questa affermazione ha da intendersi in un senso speciale, quando si riferisca ad Aristotele; perchè Aristotele distingue la filosofia, in quanto è contemplazione della verità eterna, dallo studio del bene e del male nella vita umana, da lui considerato come un oggetto d'ordine inferiore per la intelligenza. Secondo lo Stagirita, la filosofia non ci mostra la strada alla miglior forma di vita: ma è essa medesima questa miglior forma.

ziale armonia che corre tra i diversi fattori del bene, quali comunemente vengono riconosciuti, e in ispecie la sua fede sicura nel valore preminente per l'individuo di « quei beni spirituali » che allora come adesso sono in genere più stimati che non cercati dall'uomo pratico. Da questa salda convinzione congiunta ad un ideale irraggiungibile di saggezza in cui tutti i problemi pratici troverebbero la loro soluzione, scaturisce quello strano amalgama di opposte doti, messe in mostra sia dall'insegnamento che dalla personalità di questo uomo unico, quali vengono a noi presentati con impareggiabile forza in molti dialoghi platonici. A chi li legga sembra che qui l'abnegazione prenda la maschera dell'egoismo, un'alta spiritualità si disposi ad uno schietto buon senso, un fervido entusiasmo per ogni più elevata espressione della condotta, a raggiunger la quale in sè e negli altri il filosofo si consacra con tutta l'anima, quasi si celi sotto un velo di fredda e sarcastica ironia, mentre un sottile ma vigile scetticismo aleggia attorno alla sua salda e chiara coscienza del dovere imposto dal costume, senza però scalzarla, simile in certo qual modo al guizzo d'una fiamma, che pur lambendo gli oggetti, avrebbe perduto la capacità di distruggerli.

Qui ci occupiamo della dottrina e non dell'uomo, ma è impossibile separare i due argomenti. Perciò è importante, anche per la storia del pensiero morale, mettere in luce che quantunque Socrate nella sua dottrina non abbia espressamente accordato alla saldezza del proposito (1) quel valore di

(1) Senofonte, è bene notarlo, descrive Socrate in quanto insegna il *dominio di se stesso* (ἐγκράτεια); nè è difficile metter ciò d'accordo col resto della sua dottrina, quando questo *dominio di se* sia fatto consistere nella conoscenza — o ne derivi necessariamente — che abbiamo dello scarso valore dei piaceri del senso in confronto del danno ch'essi ci procacciano; cosicchè venga da lui misconosciuto il bisogno di un dominio di se nel significato comune, considerato come una dote diversa dalla conoscenza, destinata anzi a sosti-

esigenza morale che le spetta, come ha fatto per ciò che riguarda la chiarezza del concetto, è proprio poi questa dote quella che spicca coi tratti più evidenti nella sua vita. E fu precisamente l'alto grado di perfezione ch'egli toccò nel possesso di questa virtù che lo condusse al paradosso di ignorarla. Almeno per quello che lo riguarda, rimase provata la verità del principio: che necessariamente siamo condotti a fare quanto stimiamo sia « bello e buono »; che se poi altri agiva in apparenza contro ciò che conoscesse esser vero, la spiegazione più naturale, che a suo giudizio se ne potesse dare, era che in quel caso non si trattasse di vera conoscenza. Conscio di non poter dare del bene in astratto nessuna spiegazione che fosse soddisfacente per lui, quando era incalzato a farlo, eludeva le domande dicendo di non conoscere alcun bene che non fosse tale per qualche cosa in particolare. Ma che il buono non potesse esser contrario a se stesso, che il bello dovesse anche tornar di vantaggio e l'atto virtuoso fosse nello stesso tempo anche piacevole, sempre egli era pronto a provarlo nei casi concreti. Questo « stato di benessere » inteso insieme come atto virtuoso e vita felice, fu per Socrate, come più tardi per Platone ed Aristotele, non un'ambiguità verbale, ma l'espressione di una fondamentale verità (1). S'egli stimò la sapienza, ch'è virtù, il « bene dell'anima » più alto d'ogni altro bene, se nella ricerca e nell'apostolato di questo bene, che è la sua esclusiva missione, sopportò i più duri travagli, gli è che costantemente aveva affermato che una tal vita è più ricca di felicità che la vita di godimento, e s'egli affrontò la morte piuttosto che

tuirla. Tale era certo l'opinione espressa nel suo insegnamento dall'autore aristotelico di quello che oggi forma il VII libro dell'*Etica Nicomachea*, là dove dice (cap. II) che Socrate « combatteva la teoria che non esistesse il bisogno di un dominio di se stesso » (*ἀκρασία*).

(1) Vedi SENOFONTE, *Memorabilia*, III, IX, 14, 15.

violare le leggi della patria, gli è che omai era riuscito a dimostrare a se stesso che forse il maggior interesse per lui era quello di morire.

La curiosa mescolanza di sentimenti nello stesso tempo elevati e volgari, che vien fuori dalle sue dichiarazioni intorno all'amicizia, chiaramente illustra la multilateralità della concezione che Socrate si è fatta del bene. Se il bene dell'anima è il « maggiore dei beni », un buon amico deve essere il più prezioso dei possessi esteriori, nessun sforzo sarà giudicato troppo grande per guadagnare o conservare un tal tesoro! Ma nel medesimo tempo il valore dell'amicizia deve esser fatto consistere nell'utilità; un amico che non renda alcun servizio, è privo di valore, e questo prestar servizio Socrate all'occasione lo intenderà nel senso più comune. È vero però, egli afferma, che il più bel servizio, che un amico possa rendere ad un amico, è quello di migliorarlo moralmente.

Abbiamo quindi il diritto di dire che se per un lato il popolo ateniese non ebbe del tutto torto nella sua sentenza condannando Socrate come « un sofista che avesse pervertito i costumi della gioventù », dall'altro canto i suoi discepoli ebbero pienamente ragione quando respinsero indignati quell'accusa sia che fosse diretta contro la dignità personale del maestro, sia che volesse colpire le sue profonde convinzioni e i suoi ideali filosofici. Se infatti paragoniamo Senofonte con Platone, non ci è possibile disconoscere che gli aspetti negativi del ragionamento socratico siano stati nelle sue dispute più efficaci che quelli positivi; tanto che possa dirsi esser stati quelli i soli effetti ottenuti su molti spiriti di vivo ed acuto intelletto ma privi di saldezza morale; e quantunque Socrate, sia coi precetti pratici sia coll'esempio, sempre incoraggiasse al rispetto delle « leggi scritte e non scritte », un discepolo scaltrito avrebbe potuto esser indotto a pensare che le ragioni di questa obbedienza non

avessero la forza persuasiva de' suoi argomenti distruttivi. Ma sotto un altro aspetto dobbiamo riconoscere questo carattere essenziale al metodo socratico; lo scetticismo, ch'esso del continuo tra-disce nei particolari, si allea ad una salda e generale fede nel senso comune umano. Ecco perchè mentre non tralascia mai di combattere l'opinione comune, dimostrando che essa per le contraddizioni che la viziano, non è vera scienza, prende però sempre le premesse de' suoi ragionamenti dai più generali modi di pensare, che son quelli stessi de' suoi interlocutori, e implicitamente giudica che quella conoscenza di cui va in cerca, sia qualche cosa che possa armonizzare e non eliminare quelle credenze comuni. E ciò è reso manifesto dalla parte capitale che prende presso di lui il dialogo nella ricerca del vero: solo per mezzo della conversazione Socrate spera di poter giungere alla scienza.

Fin qui abbiamo parlato di quella conoscenza che Socrate ricercava come scienza del bene supremo dell'uomo; e di fatto questo era l'oggetto capitale della sua investigazione dialettica. Con ciò non è da credere ch'egli pensasse non ci fosse altra conoscenza necessaria ad un saggio ordinamento della vita umana (1). Socrate ci viene rappresentato come uno spirito che andava del continuo cercando le definizioni e non soltanto del « bene », della « virtù », del « piacere », ma d'ogni altro concetto che possa entrare nei nostri ragionamenti pratici siano essi relativi ai pubblici come ai privati interessi; e rimane come uno dei tratti più conosciuti del suo carattere l'attenzione da lui curiosamente portata anche sui più umili mestieri, che provvedono ai nostri bisogni. Vedemmo già come a suo giudizio le pure ricerche speculative intorno alla natura del

(1) Questa è l'erronea interpretazione della dottrina di Socrate in cui sembrano esser più o meno caduti i *Socratici unilaterali* e soprattutto i Clinici. Confr. innanzi p. 48-51.

mondo fisico fossero superflue e futili; all'incontro trovava giusto che una larga parte della nostra attività fosse diretta ad adattare le cose esterne agli usi dell'uomo, e che quindi la conoscenza di queste cose e delle loro qualità, in quanto possano essere utilizzate, fosse una necessità per lo sviluppo integrale di una condotta ragionevole. In realtà anche quella era in un certo senso conoscenza del « bene » cioè conoscenza di ciò che è buono relativamente, ossia quale mezzo al conseguimento del vero scopo della vita. Ecco perchè ai suoi occhi qualunque lavoro utile guidato dalla ragione assumeva un alto interesse e valore, il che contrastava apertamente col disprezzo che in genere ogni greco bennato provava per le vili opere manuali.

Senofonte ci ha minutamente riferito un dialogo con un armaiuolo, in cui Socrate viene man mano deducendo attraverso la conversazione in che cosa consista l'elemento razionale che sta a fondamento dell'arte di fabbricare corazze. Sappiamo del resto che il suo modo di dialogare era appunto deriso da alcuni per quel suo continuo uso di similitudini ricavate dai più volgari mestieri, per quel suo stucchevole parlar sempre di calzolai, falegnami, calderai e mandriani. La verità è che, come Platone gli fa dire nell'*Apologia*, i più comuni artigiani differiscono dagli uomini politici e dagli uomini di scienza in questo che essi conoscono il loro mestiere; nel grande lavoro diretto a trasformare la vita umana in un compiuto e ragionevole adattamento di opportuni mezzi a fini conosciuti in modo preciso, le arti volgari hanno trovato la via giusta, e perciò sono in continuo progresso, esse hanno per così dire imparato una gran parte della loro lezione, mentre la « regale arte » della vita e del governo è ancora lì a lottare coi primi rudimenti.

Questi dunque ci sembrano dal punto di vista storico i tratti più importanti del grande fondatore della filosofia morale, quando teniamo conto, come

è giusto, insieme del suo insegnamento e del suo carattere: 1° ardente spirito di ricerca diretto alla conoscenza non mai raggiunta è vero, ma che ove lo fosse, renderebbe perfetta l'umana condotta: conoscenza in primo luogo del bene essenziale e supremo, ma anche secondariamente di tutte quelle cose che possiam dire relativamente buone, di tutti i mezzi cioè che servono all'uomo per l'attuazione di quel bene ultimo — 2° accettazione provvisoria del criterio distintivo del bene e del male seguito dalla maggior parte degli uomini, anche se presentato in forme incoerenti e diverse, col proposito costante di affermare l'implicita unità degli elementi discordanti e dimostrare la superiorità della virtù sul vizio col richiamo alla misura dell'interesse — 3° fermezza di animo, nel tradurre coerentemente in pratica quelle convinzioni ch'egli si era formate, fermezza che seppe mostrare all'occasione, tanto più facilmente quanto più in lui era di fatto incrollabile. Solo tenendo presenti tutti questi punti, riusciremo a capire come da quell'unica fonte che fu la viva parola di Socrate, potessero sgorgare le differenti correnti del pensiero etico greco.

§ 4. Le scuole
socratiche.

Quattro distinte scuole filosofiche traggono la loro immediata origine dal gruppo che s'era formato intorno a Socrate: la megarica, la platonica, la cinica, la cirenaica. In ognuna d'esse è chiara l'impronta del maestro, ad onta delle differenze profonde che le separano; tutte coincidono in questa affermazione: la cosa più importante cui l'uomo possa aspirare è il possesso della saggezza ossia la conoscenza, e di tutte le conoscenze la suprema è quella del bene. Qui però finisce l'accordo. La parte più filosofica del cenacolo, quella che formava il gruppo, di cui Euclide di Megara sembra esser stato dapprima il capo, considerava il bene come l'oggetto d'una ricerca che fosse tuttora incompiuta ed esordiendo da capo nell'indagine di esso, con un

senso profondo del suo carattere misterioso, era condotta ad identificarlo collo stesso intimo segreto dell'universo, trapassando quindi dall'etica alla metafisica. Ma in altri il bisogno di conoscere era più agevolmente soddisfatto; essi erano stati più colpiti dal lato positivo e pratico dell'insegnamento di Socrate e perciò facevano di questa ricerca una cosa molto più semplice: di fatto essi consideravano il bene come un oggetto perfettamente conosciuto e facevano consistere la filosofia in una precisa applicazione di questa cognizione alla condotta. Tra costoro van posti Antistene il Cinico e Aristippo di Cirene. Quantunque essi abbiano nel modo più radicale spezzato in due sistemi diametralmente opposti la reale dottrina del loro maestro, dobbiamo dire che tanto Aristippo quanto Antistene sono dei veri Socratici, per il fatto che entrambi riconoscono l'assoluto dovere di vivere secondo un principio logico e non secondo semplici tendenze e costumanze, ed anche per quella loro coscienza d'un nuovo valore che la vita acquista attraverso questo razionalismo, nonchè per lo sforzo che fanno di mantenere la spontanea calma incrollabile fermezza del carattere socratico. Quanto al contrasto dei loro principî, questo può forse dirsi che mentre Aristippo sceglie la via logicamente più facile per ridurre l'insegnamento di Socrate ad una chiara unità dommatica, Antistene è quegli che dalla vita del maestro trae le conseguenze più naturali.

Aristippo
e i Cirenaici.

Aristippo ragionava così: se tutto quanto v'ha di bello e pregevole nella condotta umana è tale in quanto è utile, cioè in quanto procaccia qualche bene ulteriore, e se diciamo virtuoso quell'atto ch'è stato essenzialmente compiuto colla piena consapevolezza ossia dietro una ragionata dimostrazione ch'esso sia un mezzo idoneo a darci quel bene, certamente allora questo bene può essere soltanto il piacere, verso cui tendono tutte le creature viventi

guidate da un istinto infallibile, allo stesso modo che esse invece evitano il suo contrario, ossia il dolore. Trovava inoltre una base metafisica a questa conclusione nella dottrina cui l'avava condotto il relativismo di Protagora, che cioè null'altro ci sia dato conoscere delle cose esterne tranne le impressioni che fanno sui nostri sensi. Inferiva naturalmente da ciò che il « moderato esercizio » del senso, che chiamiamo piacere, qualunque ne sia l'origine, è il solo bene conosciuto; nessuna specie di piacere è per sè stante migliore d'un'altra, sebbene alcuni piaceri siano da noi ripudiati per le loro dolorose conseguenze. Aristippo riteneva che i piaceri e i dolori del corpo fossero di tutti i più intensi; non sembra però ch'egli questo affermasse in base ad una teoria materialista, visto che ammetteva l'esistenza di puri piaceri spirituali, come sarebbe la gioia per la prosperità del proprio paese natale. Naturalmente questo bene ei lo pensava di natura transitoria ed atto ad essere realizzato soltanto in successive porzioni, e così veniva all'esagerata affermazione del principio che ognuno deve cercare il piacere momentaneo, e non turbar se stesso colla preoccupazione d'un dubbioso avvenire. Nel suo concetto le doti della saggezza si rivelano appunto in questa tranquilla, sicura e prudente scelta di quei piaceri che volta a volta ci offrono le circostanze; e la tradizione ci presenta appunto Aristippo quale vivente incarnazione di questo ideale. Tra i pregiudizî, da cui si libera il saggio, egli includeva anche il rispetto della morale tradizionale, quando non fosse quello che ci è imposto dalle pene comminate a' suoi trasgressori. Ammetteva però con Socrate, che queste pene rendessero ragionevole l'attuale osservanza del costume.

Antistene
e i Cinici.

Ben altrimenti intesero lo spirito socratico Antistene e i Cinici. Anche per essi non era affatto necessaria alla scoperta ed alla definizione del bene

e della virtù alcuna indagine di carattere speculativo; ma sostenevano invece che la saggezza com'era intesa da Socrate, e dalla cui pratica dipende la felicità dell'uomo, non si manifestasse nell'abile caccia al piacere, bensì nel suo ragionato disprezzo, quale doveva risultare da una chiara comprensione dell'intrinseco non-valore che hanno gli oggetti verso cui si rivolgono ordinariamente i desiderî e le aspirazioni degli uomini. Antistene dichiarava esplicitamente che il piacere era un male; «meglio esser pazzo che cedere al piacere», dicesi abbia esclamato; e giudicava invece che la povertà, i travagli, la disistima fossero in realtà utili mezzi alla progressiva conquista della libertà spirituale e della virtù. Non è già che egli trascurasse la necessità d'integrare la semplice conoscenza dell'intelletto colla forza d'anima socratica, anzi gli pareva che una volta messe insieme intelligenza delle cose e padronanza assoluta di se stesso, l'uomo potesse raggiungere una piena indipendenza spirituale e che nulla più gli dovesse mancare per conseguire la perfetta felicità. È nota la stravaganza (1) del suo discepolo Diogene nell'ostentare la propria indipendenza di fronte ai fittizî e convenzionali bisogni della vita; ciò che ha fatto di lui uno dei tipi più caratteristici e conosciuti della civiltà antica. Nelle sue stesse stranezze Diogene mette in piena luce quell'elemento del modello socratico, di cui senza volere fa la caricatura (2). La convinzione del Cinico che nulla tranne la saggezza e la virtù abbia valore per il

(1) Ci si dice che dormisse sul nudo terreno o in una botte, portasse come unico indumento un semplice mantello sciolto, che piegava se faceva cattivo tempo; mangiasse carne cruda per risparmiare il fuoco ecc.

(2) Dal meditato dispregio dei precetti comuni di convenienza, che questa setta ostentava, è derivato il significato attuale della parola *cinico*. E in verità già i Greci avevano intuito che il nome della setta — originariamente ricavato dal ginnasio Cinosarge dove Antistene insegnava — suggeriva molto opportunamente la sua affinità col cane (κύων) modello proverbiale di svergognatezza.

saggio, prende nelle sue conseguenze pratiche questi due aspetti principali: 1° resistenza ad ogni impulso o desiderio superfluo che avrebbe per effetto di cagionarci travaglio ed ansietà rispetto a cose prive di valore, quando fossero conseguite; 2° indifferenza di fronte a tutti i pregiudizi ed alle convenzioni degli altri uomini, che non siano fondati sulla ragione. Questo secondo tratto è appunto quello che imprime alla dottrina dei Cinici la sua nota di maggiore originalità e più la fa divergere da Socrate. In questa setta il saggio non ammette che la sua vita possa essere regolata dalla legge positiva o dal costume, sol perchè hanno forza imperativa; l'unica legge di cui egli è disposto ad accettare l'impero è quella dettata dalla ragione, valida perciò per tutti gli uomini, in quanto esseri ragionevoli. Se quindi tutti fossero saggi cesserebbero le divisioni fra gli Stati e le disparità dei sistemi giuridici, non vi sarebbe più che una sola città retta da una legge uguale per tutti, per l'uomo e per la donna, per il padrone e per lo schiavo: o meglio la schiavitù stessa non esisterebbe più perchè in quella repubblica ideale nessuno avrebbe bisogno di un comando altrui per fare ciò che è ragionevole, come nessuno ubbidirebbe a comandi, che gl'imponessero di fare ciò che è disforme a ragione. Ecco perchè la setta dei Cinici è la prima ad elaborare quel concetto dell' « uomo cosmopolita » destinato a diventare capitale nel posteriore e assai più esteso sistema della filosofia stoica. Invano però cercheremmo nell'idea che i Cinici si fanno della saggezza o della coscienza morale un significato preciso e positivo che vada più in là della semplice emancipazione dagli impulsi e pregiudizi contrari a ragione. Predicando questo affrancamento pare ch'essi non abbiano lasciato alla libera ragione dell'uomo altro compito da raggiungere che quello della sua stessa libertà. È assurdo, affermerà Platone, dire che la conoscenza è il bene, e quando poi si domandi:

« ma la conoscenza di che? » non aver altro di positivo da rispondere che « quella del bene », nè può dirsi che i Ciniei abbiano mai fatto alcun serio sforzo per uscire da questa tautologia.

Saremo meglio in grado di conoscere gli ulteriori sviluppi di questi due aspetti unilaterali del Socratismo, quando verremo a trattare delle scuole post-aristoteliche. Pel momento ci spetta un più difficile compito che è quello di tracciare lo svolgimento del germe posto da Socrate, prima nel fiore platonico, quindi nel frutto aristotelico. La dottrina idealistica, che le generazioni successive hanno appreso dai dialoghi di Platone, è il prodotto dell'influsso esercitato sul suo pensiero da più d'una tra le antiche scuole metafisiche, combinato coll'ascendente ch'ebbe su di lui Socrate. Difficilissimo è però determinare la portata di ciascun fattore e il modo col quale i diversi elementi hanno cooperato fra loro (1). A noi del resto, basta considerare le dottrine platoniche nel loro rapporto coll'insegnamento di Socrate, visto che a quest'ultimo senza dubbio si ricollega quell'aspetto etico dell'idealismo, di cui ora ci occupiamo.

A dir il vero, non si deve trattar l'etica platonica come se fosse un prodotto definitivo dello spirito, ma piuttosto come un processo continuo d'elaborazione che dalla posizione raggiunta da Socrate va verso il più complesso ed armonico sistema d'Aristotele: fatta, s'intende, eccezione per quelle tendenze ascetiche e mistiche che troviamo in qualche parte dell'opera platonica e non hanno la loro corrispon-

(1) La difficoltà si prospetta in questi termini: 1° Aristotele rappresenta il Platonismo come è derivato dall'insegnamento di Socrate combinato colla dottrina eraclitea del flusso delle cose sensibili, e la teoria pitagorica per cui i numeri sono la realtà suprema; ma 2° nella scuola megarica l'elemento non socratico consiste nell'essere immutabile di Parmenide; mentre 3° il legame originale tra Platone ed Euclide è del pari evidente.

denza nello Stagirita, e che di fatto dileguarono dalla filosofia greca subito dopo la morte di Platone, salvo a riapparire a nuova vita più tardi, prodigiosamente sviluppate, nel Neo-pitagorismo e nel Neoplatonismo.

La prima fase, che ci permette di distinguere il pensiero morale di Platone da quello di Socrate, è quella rappresentata dal *Protagora*; dove il filosofo compie uno sforzo coscienziioso, quantunque destinato a rimanere incompiuto, per definire l'oggetto di quella conoscenza che a giudizio suo come del suo maestro, è l'essenza della virtù. Consiste propriamente, egli qui afferma, siffatta conoscenza nel saper misurare i piaceri e i dolori, ciò che permette al saggio di evitare quei giudizi erronei per cui i sentimenti futuri vengono svalutati in confronto a quelli presenti, come fa la più parte degli uomini, quando dicono di cedere alla paura o al desiderio. Questo edonismo, che ha reso perplesso più d'un lettore di Platone, probabilmente non era per lui che una espressione parziale della verità. Certo l'edonismo doveva presentarsi come la conclusione più ovvia (e questo l'abbiamo già notato parlando di opinioni simili presso i Cirenaici) per chiunque cercasse chiarire e precisare la parte essenziale della dottrina socratica, secondo la quale i diversi aspetti che comunemente si presentano del bene — il bello, il piacevole, l'utile — sono in certo qual modo identici fra loro e si possono interpretare l'uno per mezzo dell'altro. Però da Platone una conclusione simile può dirsi sia stata accolta solo provvisoriamente, nel periodo anteriore alla trasformazione totale del proprio pensiero, mediante la quale gli fu consentito di trasferire il metodo socratico oltre la sfera dell'umana condotta e svilupparlo in un sistema metafisico che abbracciasse l'universo.

Questo processo spirituale può essere così esposto brevemente. « Se, aveva detto Socrate, ci è possibile conoscere ciò che è giustizia, possiamo anche darne

una notizia generale o definizione »; una conoscenza vera della giustizia deve dunque essere la conoscenza di fatti o rapporti generali di tal natura che sieno comuni a tutti i casi singoli, cui noi applichiamo il concetto generico di giustizia. Va da sè che la cosa non può essere men vera per ogni altro oggetto del pensiero o del discorso umano di quel che sia degli oggetti della conoscenza etica, e visto che la medesima relazione dei concetti generali cogli esempi particolari si estende a tutto l'universo fisico, non ci è consentito pensare o discorrere se non per mezzo di siffatti concetti. Deve quindi la conoscenza vera o scientifica di tutto il conoscibile essere una conoscenza generale che si riferisca non agli individui bensì ai fatti o qualità universali, che gli individui esemplificano in sè. E in realtà il concetto che noi ci facciamo d'un individuo, quando sia analizzato, risulta altro non essere se non l'aggregato appunto di quelle generali note caratteristiche. Siccome poi l'oggetto della conoscenza vera non può essere che ciò che realmente esiste, dobbiamo concludere che la realtà dell'universo deve consistere nei fatti o nelle relazioni generali, e non già negli individui che li esemplificano.

Fin qui il procedimento è abbastanza chiaro; però noi non riusciamo ancora a vedere come questo realismo logico (così fu chiamato più tardi) assuma quel carattere essenzialmente etico che c'interessa soprattutto nel Platonismo. Perchè sebbene la filosofia di Platone abbia per contenuto l'intero mondo dell'essere, l'oggetto supremo della sua contemplazione filosofica è pur sempre il bene, concepito come fondamento ultimo di tutta quanta la realtà e di tutta la conoscenza. E questo perchè l'essenza dell'universo è identificata con il suo scopo, la causa « formale » delle cose con quella « finale » per usare la posteriore terminologia di Aristotele. Ora come avviene questo?

Forse la miglior spiegazione che possiamo darcene sta nel por mente all'originale applicazione che del metodo socratico Platone fece alle cose umane. Visto che l'intera attività razionale è diretta a qualche scopo, è naturale definire le diverse arti o funzioni, in cui l'umana industria si riparte, prendendo per criterio gli scopi od usi cui son dirette; e analogamente, se vogliamo dare un giudizio delle differenti categorie di artigiani o magistrati dobbiamo partire dallo scopo che essi si propongono di raggiungere, che è quanto dire « ciò per cui essi valgono ». E soltanto nella misura ch'essi raggiungono questo scopo, sono veramente quello che vengono detti. Così un pittore che non sapesse dipingere, non si potrebbe mai chiamare un pittore, od anche, per usare l'esempio caro a Socrate, un uomo di Stato è essenzialmente tale in quanto procura la felicità dei governati; s'egli fallisce questo scopo, a rigor di termine, egli non è affatto un uomo di Stato. In una società ben ordinata, secondo i principj di Socrate, ogni uomo deve essere astretto a qualche forma di lavoro utile, l'essenza della sua vita consisterà in tal caso nel fare ciò di cui egli è capace. Ma è facile estendere questa concezione alla totalità della vita organica; un occhio che sia incapace di raggiungere il suo scopo, che è quello di vedere, manca della proprietà essenziale all'occhio medesimo. In breve, d'ogni organo o stromento può dirsi ch'esso sia in realtà quello, che noi ne pensiamo nella misura stessa in cui esso adempie la propria funzione e raggiunge il suo fine: se quindi concepiamo l'universo nel suo insieme come un vasto organismo, e quindi come un complesso di mezzi adatti ai loro fini, comprenderemo come Platone possa sostenere che tutte le cose abbiano un'esistenza reale, o com'egli dice, attuino la propria idea, nella misura ch'esse adempiono il loro particolare fine, cioè attuano quel bene al quale sono adattate. Nè basta: questo fine particolare diventa realmente

buono solo in quanto si accordi collo scopo ultimo ossia col bene del tutto, in quanto cioè sia un mezzo od un elemento col quale o nel quale quello scopo supremo si possa attuare. Se dunque l'essenza o la realtà d'una parte qualsiasi del mondo che è un tutto organico, si deve trovare nel suo particolare scopo o bene, il fondamento ultimo della totale realtà dovrà trovarsi in uno scopo supremo o in un sommo bene dell'universo. E se tale è il fondamento della realtà, la sua conoscenza deve diventare la sorgente d'ogni norma della vita nostra; per l'uomo, considerato come una parte o meglio un riepilogo del mondo, un microcosmo, non può esservi bene, anzi non può esservi nemmeno esistenza, che non derivi dal bene e dall'esistenza dell'universo. Platone quindi senza abbandonare il criterio socratico che limitava la filosofia allo studio del bene umano, ha però approfondito il concetto di questo bene fino al punto da far sboccare la sua analisi nell'indagine intorno al carattere essenziale del mondo esterno, che troviamo agli inizi della filosofia, e dalla quale Socrate aveva creduto doversi astenere. Del resto già questi, nonostante la sua avversione per gli studi fisici, era stato condotto attraverso la riflessione religiosa ad esporre una interpretazione teleologica dell'universo pensato da lui come ordinato in ogni sua parte dalla divina saggezza, volta all'attuazione d'un suo divino disegno; l'opera di Platone consiste nell'identificare questo disegno divino concepito come l'essenza stessa di Dio, con quel bene che Socrate cercava, e la cui conoscenza avrebbe risolto tutti i problemi della vita umana. Forse Platone fu preceduto da Euclide di Megara in questa combinazione tra l'etica e la teologia socratica: Euclide aveva sostenuto che la sola cosa reale è quella « che con diversi nomi chiamiamo bene, saggezza, ragione o Dio » e a cui Platone, sollevando ad un più alto significato l'identificazione socratica del bello coll'utile, aggiunse

anche il nome di assoluta bellezza, spiegando come l'amore che l'uomo ha del bello, elevandosi gradualmente dal corpo allo spirito, dall'individuale al generale, rivela finalmente se stesso nell'impulso dell'anima verso ciò che è il fine e l'essenza di tutta quanta la realtà e la vita.

Adunque Platone ha compiuto questo grande passo nella via del pensiero; ha identificato le ultime nozioni dell'etica e dell'ontologia. Vediamo ora quale atteggiamento ciò lo abbia indotto ad adottare di fronte ai problemi pratici, donde aveva preso le mosse. Quali saranno ora le sue vedute circa la saggezza, la virtù, il piacere e le loro relazioni coll'umana felicità?

La risposta a tali domande è di necessità alquanto complessa. Osserviamo anzitutto che con Platone la filosofia è omai passata dalla pubblica piazza alla severa stanza di studio o di lettura del filosofo. Socrate cercava quale dovesse essere la vera arte della condotta per ogni membro della società che vivesse la sua vita pratica in mezzo ai propri simili. Ma se gli oggetti del pensiero astratto costituiscono il mondo della realtà, di cui questo nostro mondo di cose sensibili non è più che l'ombra, è manifesto che la più alta e più reale vita deve porsi in quella e non in questa sfera. Solo nella contemplazione della realtà astratta, che le cose concrete oscuramente ci rivelano, nella contemplazione di quel modello od ideale, ch'esse imperfettamente imitano, può per l'uomo trovarsi vera vita dello spirito, e come l'uomo è sempre più veracemente uomo quanto più è spirito, il desiderio del suo proprio bene, che Platone seguendo Socrate crede sia essenziale ed immanente ad ogni essere vivente, diventa, nella sua espressione più elevata, l'ardente brama di conoscere. Questa brama, egli pensa, sorge non diversamente dei più bassi impulsi del senso, da un sentimento della mancanza di qualche cosa antecedentemente posseduta, di cui

sopravvive una latente memoria nell'anima, e la forza di questo sentimento è proporzionale alla nostra capacità filosofica. Di qui deriva che nell'apprendere una qualche astratta verità mediante una dimostrazione scientifica, non facciamo che rendere esplicito ciò ch'era già implicito in noi, portando chiaramente alla coscienza ricordi latenti di uno stato anteriore che appartengono a quel periodo quando l'anima guardava faccia a faccia la realtà ed il bene, prima della caduta, che la imprigionò in un corpo estraneo, mescolando la sua vera natura con sensazioni ed impulsi materiali. Veniamo così al paradosso che Platone ha sviluppato in più d'uno de' suoi dialoghi di maggiore effetto, e che si potrebbe esprimere così: la vera arte del vivere è in realtà « un'arte del morire », morire cioè per quanto sia possibile alla vita del senso, allo scopo di attuare un'esistenza che sia più pienamente in intima unione colla bontà assoluta e con l'assoluta bellezza. D'altra parte siccome questa astrazione filosofica dagli ordinari interessi dell'uomo non potrà mai esser piena, visto che anche il filosofo deve pur vivere ed agire nel consueto mondo dei sensi, Platone sostiene sempre l'identificazione socratica

di saggezza e virtù. Solo chi concepisce il bene nella sua astratta realtà, può riprodurlo in quella forma transitoria e imperfetta compatibile coll'umana esistenza; cosicchè avendone la conoscenza, non è possibile ch'egli non lo attui tanto nelle private quanto nelle pubbliche cose, perchè la verace notizia del bene necessariamente porta con sè la preferenza pel meglio, ogni qualvolta sia presentata l'alternativa per una scelta ragionevole. Nel vero filosofo quindi troveremo per forza l'uomo praticamente buono, quello che essendo « tra gli uomini più simile agli dei, è anche il più caro ad essi », e tal sarà pure il perfetto uomo di Stato purchè le condizioni della società cui appartiene, gli conce-

dano il campo necessario all'esercizio delle sue capacità politiche.

§ 6. Teoria
platonica
della virtù.

Le note essenziali di questa bontà pratica, nella filosofia di Platone giunta al suo pieno sviluppo, vengono determinate dai fondamentali concetti della sua stessa cosmologia. L'anima umana aspirando ad uno stato buono e normale deve attingere ordine ed armonia sotto l'impero della ragione. Bisogna dunque prima di tutto rispondere alla domanda: « in che propriamente consistono quest'ordine e questa armonia? » Volendo renderci conto come Platone risponda a un tal quesito, ci è necessario por mente a questo: da una parte egli mantiene fedelmente la dottrina socratica secondo la quale la più alta virtù è inseparabile dalla conoscenza del bene, ma dall'altra è anche pervenuto, approfondendo ed allargando il suo concetto di conoscenza, ad ammettere l'esistenza di una virtù d'ordine inferiore, che è posseduta da quegli uomini che non sono filosofi. È infatti manifesto che se il bene che dobbiamo conoscere è la ragione ultima dell'intera realtà, per modo che la sua conoscenza implica tutte le altre, solo una minoranza scelta ed accuratamente educata può conseguirlo. Di qui si vede come sia difficile ridurre tutte le virtù a quell'unica. Che conto quindi dovrem fare del coraggio, della temperanza, della giustizia, quali vengono ordinariamente praticati? Sembra evidente che ogni uomo, in quanto faccia il proprio dovere, resistendo agli impulsi del timore o del desiderio, debba pur possedere di quello che è bene o male, nella vita, qualche corretta opinione se non vera scienza. Ma donde gli viene questa opinione corretta? Platone rispondeva che in parte ciò gli derivava dalla natura o da « un dono divino », pur essendogli necessari per uno sviluppo adeguato di essa, « la norma e l'esercizio ». Di qui l'importanza sovrana dell'educazione e della disciplina, tanto sotto

l'aspetto fisico che estetico, allo scopo d'ottenere nel cittadino le migliori virtù (1). Nè una siffatta coltura morale è solo necessaria a quegli spiriti, che non possono sollevarsi al di sopra del criterio popolare della virtù, essa è egualmente e forse anche più indispensabile a coloro che raggiungeranno infine la filosofia. Diceva infatti Platone in via assoluta: « che tutte le virtù, eccetto la saggezza, sono nell'anima un prodotto dell'abitudine e dell'esercizio ». Nè ciò gli doveva parere inconciliabile colla dottrina socratica, dalla quale per certo non si dipartiva, che cioè la conoscenza del bene rechi con sè tutte le virtù; il suo pensiero è che tale conoscenza non possa albergare in un'anima che non vi si sia per così dire allenata e che questo tirocinio presupponga assai più che una semplice educazione della mente. In che modo adunque opererà questa preparazione? Platone aveva di già fatto un passo decisivo, in confronto a Socrate, nell'analisi psicologica, riconoscendo che il suo effetto consistesse nel procacciare la sopraddeffa armonia tra le differenti parti dell'anima, mediante la subordinazione alla ragione degli impulsi irrazionali, destinati a prendere invece il sopravvento in quegli spiriti che son sregolati, e spinti per ciò ad una condotta contraria a ragione. Platone riconduce tali impulsi irrazionali a due elementi distinti dell'anima, che possiamo rispettivamente chiamare l'*appetitivo* e il *passionale* (2). Egli

(1) Sembra che Platone abbia distinto diverse specie di virtù non filosofiche che avrebbero valore morale ben differente — il più basso è quello della prudenza volgare, che trattiene dai vizi del senso non per avversione morale, ma per calcolo in quanto l'astensione arrecherà in definitiva piacere; il più elevato è quello che è messo in luce da uno spirito non filosofico, di cui però gli elementi animosi siano stati convenientemente educati sotto la guida della filosofia. Una discussione interessante di queste differenze può vedersi nell'edizione del *Fedro* di Archer-Hind, Appendice I.

(2) 1° τὸ ἐπιθυμητικόν, e 2° τὸ θυμειδές, ο θυμός. Si può osservare che sebbene la parola greca ἐπιθυμία sia più comunemente

riteneva che nella pratica la differenza dell'uno di questi fattori spirituali dall'altro, come quella d'entrambi dalla ragione, la dovessimo ricavare dalla nostra intima esperienza delle varie tendenze in conflitto entro di noi; al primo riferiva ogni impulso

che fosse evidentemente da ricondursi a quelle cause fisiche, oggi dette più propriamente « appetiti »; il secondo era pensato come la fonte comune d'un gruppo d'emozioni che la psicologia moderna non ricollega insieme in modo speciale, sebbene tutte abbiano la stessa caratteristica di stimolare ad una azione energica e combattiva come accade della collera, del coraggio, amor proprio, senso della vergogna e del disonore. Il grado morale dei

due elementi è affatto diverso: il fattore passionale è il naturale alleato della ragione nei contrasti interiori, e diventa capace, quando sia educato, di assumere forme particolarmente elevate; il fattore appetitivo è naturalmente più vile e non è suscettibile d'altra manifestazione virtuosa, se non sottomettendosi alla ragione.

Platone fonda su questa triplice divisione dell'anima la dottrina sistematica delle quattro virtù, che, poste a fondamento della coscienza morale presso i Greci, furono in seguito conosciute col nome

di virtù cardinali (1) ossia: 1° *φρόνησις* ο *σοφία* (2), 2° *ἀνδρεία*, 3° *σωφροσύνη*, 4° *δικαιοσύνη*, concetti che corrispondono press'a poco a quelli espressi

usata nel senso speciale di appetito fisico. Platone ed altri scrittori la usano anche in un senso più largo, come accade appunto al nostro termine *appetito*. *Animoso*, parmi il meno improprio dei vocaboli per rendere il significato di *θυμειδέξ*.

(1) La espressione *cardinalis* è cristiana; la usa per il primo Ambrogio (*In Luc.* § 62).

(2) Aristotele distingueva questi termini applicandoli rispettivamente alla saggezza pratica e speculativa; però nel concetto che Platone si fa della filosofia, saggezza speculativa e pratica sono inseparabilmente connesse; ed egli — per es. nella *Repubblica* — mostra di usare i due termini come equivalenti.

nelle parole italiane: prudenza o saggezza, fortezza, temperanza e giustizia o rettitudine. Le due più importanti di esse, come già si notò, sono la saggezza che implica nella sua forma più alta e ideale il pieno possesso della conoscenza ricercata dal filosofo — e la giustizia (*δικαιοσύνη*) che è poi l'armonica e regolata attività di tutti gli elementi dell'anima, e che Platone pensa sia la base essenziale dei rapporti sociali. La peculiare significazione ch'egli dà a questo vocabolo greco che nella sua comune accezione press'a poco corrisponde al nostro termine di « giustizia » e denota certamente una dote dell'animo che solo può manifestarsi nei rapporti sociali, è forse dovuta all'analogia che l'analisi dell'anima l'aveva indotto a porre tra l'uomo singolo e il corpo sociale. Perchè in uno Stato ben ordinato, così com'egli lo pensa, ci deve essere una classe dirigente, che sia l'incarnazione della saggezza, e una classe guerriera, la cui qualità preeminente sarà il coraggio; queste due classi debbono esser tenute distinte dal comune gregge degli artigiani, che — analogamente agli appetiti nell'individuo — hanno solo il compito di provvedere ai bisogni materiali e che non hanno collo Stato altro rapporto che quello d'una rigorosa obbedienza. In un tal sistema politico il benessere individuale e collettivo dipenderebbe egualmente dall'armonica cooperazione dei diversi fattori in quanto cioè ciascuno adempie la propria funzione, il che appunto è espresso nel termine *δικαιοσύνη* quando si tratti della società. Vediamo inoltre come nel pensiero platonico le due virtù fondamentali, la saggezza e la giustizia, finiscono per assorbirsi reciprocamente. L'anima del saggio è necessariamente tale che in essa tutti gli elementi cooperano armonicamente, e questa loro attività comune non può dirsi perfetta, se l'elemento di ragione che deve predominare, non è veramente ispirato a saggezza. Le due altre virtù sono soltanto aspetti o modi diversi della mede-

sima condotta della complessiva anima, in quanto sia regolata dalla saggezza: coraggio o forza è il grado supremo del fattore passionale o combattivo, quando è ossequente a ragione e disposto a temere solo quelle cose che veramente si devono temere; la temperanza o continenza (σωφροσύνη) sta in rapporto colla giustizia come la struttura d'un corpo organico colla sua vita, la prima esprime la debita sommissione degli elementi irrazionali alla ragione, mentre la seconda denota il funzionamento armonico degli elementi debitamente associati.

In un dialogo posteriore (*Politico*) forza e temperanza son trattate un po' diversamente, venendo considerate come opposte disposizioni originarie, le quali ove non vengano disciplinate, corrono rischio d'esser messe in mostra nella maniera più esagerata da classi opposte di cittadini, ma che invece un prudente uomo di Stato cercherà di fondere in un giusto temperamento. Così pure nell'ultimo trattato morale di Platone (le *Leggi*) il coraggio, almeno il coraggio civile come l'intende il popolo, è collocato definitivamente in un grado inferiore rispetto alla temperanza; mentre la partizione dell'anima ne' suoi fattori è lasciata un po' nell'incertezza, o quanto meno modificata nel senso che viene assunto quale criterio distintivo degli impulsi irrazionali quello per cui essi sono raggruppati in impulsi che hanno come movente il dolore, quali la collera e la paura, ed impulsi che hanno per movente il piacere. Nell'insieme però Platone conserva senza mutamento notevole la partizione quadruplica delle virtù, che tutte quattro nel loro superiore aspetto si debbono pensare connesse l'una all'altra e inseparabili.

Osserviamo ancora che non essendo più la virtù identificata colla saggezza vi può essere oltre all'ignoranza, un'altra fonte della mala condotta, ossia il disordine interiore, il dissidio dello spirito in cui gli impulsi irrazionali prevalgono sulla ragione,

e Platone lo ammette in modo esplicito nelle sue ulteriori discussioni morali.

Se poi domandiamo quali siano i tratti distintivi della condotta esterna in cui si esprimono queste virtù, la risposta si trasferisce in un campo del pensiero filosofico, che noi adesso abbiamo, diversamente da Platone, l'abitudine di separare dalla morale, designandolo col nome di politica. Platone pensa invece che ogni aspetto dei doveri del cittadino debba essere regolato nei più minuti particolari da un governo saggio, il quale miri a promuovere l'eccellenza morale de' suoi sudditi, in quanto essa è il fattore precipuo della loro felicità. Soprattutto nello stato modello descritto nella *Repubblica*, dove Platone vorrebbe eliminare il contrasto che nei sentimenti e negli atti nasce dalla presenza del *mio* e del *tuo*, e dove anche le relazioni tra i due sessi son regolate solo in vista del perfezionamento della schiatta e la distribuzione delle funzioni pubbliche è fatta secondo la convenienza, la virtù comunemente intesa consiste tutta nell'obbedienza alle leggi poste dai governanti; ai soli filosofi spetterebbe, oltre alle funzioni di governo e di educazione, quel più alto compito della speculazione astratta. Anche nelle *Leggi*, dove pure la comunanza delle donne e dei beni è messa in disparte, come un ideale troppo elevato pei fini pratici della politica, l'educazione, il matrimonio e l'intera vita quotidiana dei cittadini dall'infanzia alla vecchiaia, come anche ogni atto di culto, diventano oggetto d'una rigorosissima disciplina, tale da fornire ai cittadini una direzione morale sufficiente ad abbracciare i più minuti particolari della condotta. Platone di fatto ha cura di mettere in rilievo che questo ordinamento non può essere interamente garantito mediante la coazione legale, cosicchè il legislatore debba sotto un certo aspetto usare tanto i mezzi persuasivi quanto quelli repressivi: per dirla in breve la sua repubblica ideale avrebbe sia le funzioni

esercitate da una Chiesa moderna, quanto quelle proprie dello Stato d'oggi. Certo l'estensione di questo rigido controllo legale su tutta la vita dell'individuo, che Platone vorrebbe introdurre, spaventa un lettore contemporaneo. Egli proibisce per legge ai cittadini del suo Stato di esercitar l'industria o il commercio o di praticare l'avvocatura a scopo di lucro. Egli li vorrebbe costringere ad imparare la musica per tre anni e non più, ad astenersi totalmente dal vino fino a diciott'anni e dai geniali eccessi del banchetto fino a quaranta, solo dopo quest'età sarebbe permesso loro di viaggiare, come dopo i trentacinque verrebbero astretti al celibato. Sarebbe per essi considerato delitto tanto il negare l'esistenza degli dei, quanto l'affermare ch'essi si possano propiziare mediante sacrifici ed offerte; poesia e canti dovrebbero sottoporsi ad una severa censura, come i banchetti a rigide leggi suntuarie. La grande maggioranza dei cittadini dovrebbe accettar queste leggi e regole di vita senza discussione, pel solo rispetto dovuto all'autorità dei legislatori e dei magistrati; non potendo esser compreso che da poche menti filosofiche l'elemento razionale che sta a fondamento di una siffatta legislazione.

§ 7. Opinione di Platone intorno al piacere e alle sue relazioni col bene.

Crediamo d'aver così esposta in modo sufficiente la natura della virtù sia dal punto di vista filosofico che politico. Ora dobbiamo vedere come le cose fin qui dette possano darci piena ragione del supremo bene dell'uomo. Prima di tutto, ad evitare una fonte abbondante d'errore e confusione, osserviamo che nè Socrate nè Platone non hanno mai contestato che per qualsiasi individuo questo bene supremo sia il suo proprio benessere o la sua felicità (*εὐδαιμονία*) (1); anzi nei loro ragionamenti entrambi pre-

(1) Manca ogni prova dell'opinione, alla quale pure scrittori reputati nei tempi nostri hanno prestato appoggio, per cui il con-

suppongono l'ammissione di questo principio. Nel pensiero tanto dell'uno come dell'altro il problema importante dal punto di vista pratico e intorno a cui esistevano dubbî e controversie, non era quello se il bene supremo per l'uomo fosse la sua felicità, ma piuttosto come e in che misura quegli oggetti particolari che son riconosciuti come buoni e desiderabili, cioè scienza, piacere, ricchezza, stima ecc. formino la felicità o vi conducano. Socrate e Platone reputano che per rispondere esattamente a questa domanda, come ad altri quesiti che si riferiscono alle cose buone, ci abbisogni conoscere il significato reale del concetto di bene, la vera natura del bene in se stesso. Ma allorchè la dottrina delle idee si formò definitivamente nella mente di Platone, ed egli arrivò a comprendere il bene in se stesso come il fine e l'essenza dell'intero universo, l'indagine intorno al bene ultimo per l'uomo singolo venne man mano inevitabilmente a distaccarsi dalla profonda ricerca metafisica, diretta a penetrare il segreto del mondo. Nessun dubbio che il bene in se stesso, ossia il bene assoluto sia la ragione ultima delle cose; ma il bene, di cui disputavano Cinici e Cirenaici e intorno al quale Platone nel *Filebo* è pronto a discutere con essi, questo, egli lo ammette, deve essere qualche cosa di più concreto, qualche cosa che appartenga alla sfera dell'esistenza sensibile, dove si svolge la presente vita dell'uomo. Sarebbe forse sufficiente la definizione di questo concreto bene umano, quando dicessimo ch'esso

cetto di εὐδαιμονία (*benessere o felicità*) considerato come scopo dell'atto umano, sarebbe stato introdotto da Aristotele in opposizione a Platone. L'errore implicito in siffatta opinione sarebbe men grave qualora la greca εὐδαιμονία non fosse generalmente tradotta col nostro vocabolo *felicità*, il che porta più o men direttamente a concepirla come un tutto i cui elementi sieno sentimenti di piacere; mentre tanto Platone che Aristotele — nè Socrate se ne distacca — concepiscono il *comportarsi bene* come il fattore principale del *benessere*. Vedi p. 74, nota 1.

consiste nella saggezza o nella virtù? o non è il piacere un suo fattore? e se è tale, quale ne è l'importanza?

Le vedute platoniche su questi punti sembrano aver subito qualche modificazione: dopo aver apertamente sostenuto (*Protagora*) che il piacere è il bene, egli passa prima al polo opposto e nega (*Fedone* e *Gorgia*) che ciò possa essere in nessuna maniera. Non solamente il piacere, considerato nella sua concretezza e realtà, è un semplice processo (*γένεσις*) e perciò naturalmente non quel bene reale e assoluto, di cui il filosofo va in cerca, ma per di più constatiamo che quei sentimenti che più specialmente son definiti come piaceri, si ricollegano col dolore, mentre il bene non può mai esser congiunto al male; quelli quindi sono puri stati di soddisfazione correlativi a bisogni penosi e cessano quando questi siano rimossi. Se adunque il senso comune riconosce, e giustamente, alcuni piaceri come beni, questo può ammettersi solo della loro tendenza a produrre qualche bene ulteriore. Ma questa soluzione era troppo direttamente contraria alla dottrina di Socrate, perchè Platone la potesse mantenere. Per il fatto che il piacere non è il bene assoluto ed essenziale, non era ancora una ragione per escluderlo dalla vita buona dell'uomo in concreto, e dopo tutto solo il piacere volgare e grossolano si trovava indissolubilmente unito all'assillo penoso del bisogno. Conseguentemente nella *Repubblica* Platone non ha nessuna difficoltà a risolvere il problema della superiorità intrinseca d'una vita filosofica o virtuosa (1), col criterio del piacere, persuaso che il filosofo che è ad un tempo il virtuoso, sia

(1) È abbastanza caratteristico per la dottrina di Platone che da principio in questo dialogo il dibattito posto sia quello tra virtù e vizio, mentre poi, senza che si confessi il perchè del cambiamento, per ultimo la questione che si discute è quella tra la vita filosofica e la vita dell'ambizione volgare o del godimento sensuale.

poi quello che solo prova veri piaceri, mentre colui che segue il senso, consuma la sua vita, oscillando tra la sofferenza del bisogno e lo stato puramente neutro dell'assenza di dolore, ciò ch'egli scambia per reale benessere. Anche nelle *Leggi* afferma la stessa cosa con maggiore energia: « parlando ad uomini e non a dei » dobbiamo dimostrar loro che la vita da noi pregiata come la più buona e nobile, è quella appunto che ci dà la maggior sovrabbondanza di piacere sul dolore. Però Platone insistendo sulla verità ed importanza dell'indissolubile legame che corre tra le cose migliori e le più piacevoli, lo fa solamente a causa del volgo. Ecco perchè nella comparazione di più alto valore filosofico contenuta nel *Filebo* tra i diritti del piacere e della saggezza, il primo è pienamente sconfitto, e sebbene quando si faccia l'esposizione completa dei fatti che formano il bene dell'uomo in concreto si debba pure conservargli un posto, sempre però è un posto subordinato quello che spetta ai godimenti che ci procacciano i colori, le forme, i suoni ed anche l'esercizio intellettuale e a più forte ragione a quelli che ci provengono dalle necessarie soddisfazioni dell'appetito sensibile. Ma intanto nel suo pensiero posteriore Platone evita l'esagerazione di negare ogni positiva qualità di piacere anche ai godimenti di grossolana natura sensuale: senza dubbio anch'essi appartengono a quei fatti di appagamento o di ripristino nello stato naturale d'un organo corporeo, in cui, a suo giudizio, consiste il piacere (1); ciò ch'egli soltanto afferma è che la comune

(1) L'ultima e più sviluppata forma della dottrina fisica esposta da Platone intorno al piacere e al dolore si trova nel *Timeo* 64, 65. Qui la sensazione è interpretata come il risultato d'un moto molecolare negli organi del corpo, le cui minute particole si trovano in movimento. Se tale movimento è un'improvvisa e violenta alterazione dell'organo impressionato al di là della sua condizione ordinaria, l'effetto che ne deriva è dolore; mentre il suo ripristino in quella condizione produce piacere. Tanto però l'alterazione che il ripristino possono essere gradualì e impercettibili, così che vi può essere

valutazione di essi è in gran parte illusoria, perchè una falsa apparenza di piacere è prodotta dal contrasto con un'antioriore o concomitante condizione di sofferenza organica. Nè sorprende che questa teoria alquanto complessa e d'un equilibrio instabile emessa dal maestro circa le relazioni tra bene e piacere, non sia poi stata a lungo mantenuta dalla sua scuola, e che sotto Speusippo, successore di Platone, la più gran parte degli Accademici prendesse senz'altro un atteggiamento anti-edonistico, come veniamo a sapere dalla loro polemica con Aristotele.

§ 8. Platone
ed Aristotele.

Aristotele
(384-322 a. C.).

Chi passi dallo studio di Platone a quello d'Aristotele riceve una così viva impressione del contrasto che presentano questi due filosofi sia nelle doti della mente sia in quelle dello stile, che gli torna facile comprendere come i loro due sistemi siano stati dal volgo concepiti quali diametralmente opposti l'uno all'altro; e veramente ha potentemente contribuito ad avvalorare questa opinione la polemica che Aristotele sostenne senza mai transigere sia ne' suoi trattati morali sia in quelli di metafisica contro Platone ed i Platonici. Eppure quando più di due secoli dopo la morte di Platone, Antioco di Ascalona, allora capo di quella scuola comunemente detta « l'Accademia » (1) che riconosce Platone come suo fondatore, volle combattere lo scetticismo che durante quasi tutto il periodo intermedio era stato accolto come la tradizionale dottrina del maestro, poteva con piena sicurezza invocare Platone ed Aristotele come due autorità tra loro concordi, in sostegno della tesi etica da lui

dolore senza che sia seguito da piacere e piacere senza che sia preceduto da dolore.

(1) Il nome era derivato dal ginnasio chiamato 'Ακαδημία, annesso al quale era il giardino dove Platone aveva insegnato e che sembra esser stato da lui legato a' suoi discepoli e trasmesso di presidente in presidente della scuola.

affermata. E di fatto un esame più approfondito delle loro dottrine dimostra ch'egli aveva fondate ragioni per farlo. Perchè sebbene la divergenza di Aristotele da Platone sia assai grande quando prendiamo di mira o la sua concezione generale del rapporto che corre tra l'etica e gli altri oggetti di studio filosofico ovvero i tratti particolari del suo sistema della virtù, invece il suo accordo col maestro si fa pieno per tutto quel che si riferisce alle linee fondamentali della sua teoria del bene, e le differenze tra di essi svaniscono praticamente quando noi guardiamo le loro dottrine in relazione colle controversie posteriori tra Stoici ed Epicurei. Anche nel punto capitale, su cui Aristotele entra in diretta polemica con Platone, il definitivo disaccordo tra di loro è minore di quel che a prima giunta non paia. Le obbiezioni del discepolo vanno principalmente a ferire quella parte del sistema del maestro, ch'era più frutto della sua fantasia che non del suo ragionamento; e in fondo i risultati essenziali della speculazione platonica sottoposti all'opera analitica d'Aristotele non fanno dopo tutto che guadagnare di chiarezza.

Platone, vedemmo, affermava esservi una sola suprema scienza, o sapienza, il cui ultimo oggetto è il bene assoluto; nella conoscenza sua è implicitamente contenuta la conoscenza di tutti i beni particolari, che è quanto dire tutto quello che noi desideriamo ragionevolmente conoscere; e colla conoscenza sono anche implicite tutte le virtù pratiche, in quanto nessuno che veramente conosca ciò che è bene, può mancare di attuarlo. Però a dispetto del profondo convincimento col quale Platone mostra identificare speculazione metafisica e saggezza pratica, non c'è ne' suoi scritti alcun efficace tentativo di dedurre le condizioni particolari della felicità umana dalla sua conoscenza del bene assoluto e meno ancora di trarre da essa le notizie che si riferiscano in modo speciale alle singole arti

e scienze. Quindi allorchè Aristotele afferma che la scienza od arte della vita per l'uomo, concepita com'egli fa, quale scienza dello Stato, visto che l'umana felicità dipende principalmente dalle istituzioni politiche, deve definire lo scopo che alla vita stessa è proposto, e che una pura conoscenza del bene assoluto non le tornerebbe di maggior vantaggio, di quel che non possa essere per una particolare arte o mestiere, non sapremmo trovare in Platone nessun preciso argomento atto a provare ciò che Aristotele nega. Infatti, come ho già messo in evidenza, la distinzione tracciata esplicitamente da Aristotele tra la scienza speculativa o saggezza diretta alla conoscenza delle verità eterne ed immutabili che concernono l'essere, e la saggezza pratica o scienza dello Stato che ha per suo proprio oggetto quel bene che l'uomo può praticare, già era stata indicata da Platone nell'ultime trattazioni ch'egli fece di questo argomento, sebbene il riconoscerla esplicitamente fosse cosa contraria ai suoi propri principî. La discussione intorno al bene, contenuta ad esempio nel *Filebo*, si riferisce interamente al bene umano e ai diritti rispettivi che la ragione e il piacere possono accampare per la sua costituzione; e solamente di passaggio Platone vi accenna alla ragione divina, che costituisce il bene dell'universo nel proprio ordinamento, come a qualche cosa che trascende i limiti della questione trattata. E parimente nella sua ultima grande opera di carattere etico-politico (le *Leggi*) appena si scopre traccia della concezione metafisica a lui propria. Ma d'altra parte la relazione tra bene umano e divino, così come Aristotele la presenta, è già così stretta, che ci sembra difficile che Platone abbia potuto pensarla anche più stretta. Il bene sostanziale dell'universo, nel pensiero aristotelico, è la pura attività d'una astratta intelligenza universale, soggetto ed oggetto ad un tempo, che essendo essa stessa immutabile ed eterna, è però causa finale e fonte

prima della totalità dei cangiamenti che accadono nel mondo concreto. E tanto Aristotele quanto Platone ritengono che la più alta e nobile espressione dell'esistenza umana è appunto quella che si attua nella pura speculazione intellettuale; e il filosofo cercherà quanto più gli sia possibile di realizzarla nella sua vita, cionondimeno essendo uomo, dovrà pure occuparsi degli interessi comuni agli uomini in generale, e in questa sfera il bene supremo sarà raggiunto coll'attuazione dell'eccellenza morale. Certamente la dimostrazione aristotelica che sia un concetto inadeguato quello di attribuire alla divinità la perfezione morale, sembra contraddire alla dottrina platonica che l'uomo giusto è in quanto tale « il più simile agli dei »; ma anche qui il divario può eliminarsi, se ricordiamo che l'essenza della giustizia in Platone (*δικαιοσύνη*) è concepita come armoniosa attività. Parimente non c'è dubbio che Aristotele attribuendo all'esistenza divina uno stato di piacere, mette in luce una profonda divergenza metafisica da Platone, si tratta però di un contrasto senza importanza pratica, e che rende soltanto più precisa e chiara l'analogia tra il bene umano ed il divino. Nemmeno può dirsi che sia in sostanza maggiore di quello di Platone, il dissenso d'Aristotele dal principio socratico, per cui tutta quanta « la virtù è conoscenza », quantunque sia da quest'ultimo più chiaramente espresso. Entrambi ritengono che ciascuno, quando agisce deliberatamente, mira a ciò che gli sembra buono, e che la virtù perfetta deriva necessariamente dalla perfetta saggezza nella pratica ossia dalla conoscenza morale in quanto diventi atto e conduca all'opera. Ma entrambi anche riconoscono che questo tradursi in atto della cognizione morale non è solo funzione dell'intelletto, ma dipende dal fatto che si stabilisca un giusto rapporto tra questo e l'elemento non razionale o semi-razionale dell'anima, e che conseguentemente è meno importante per l'edu-

cazione alla virtù la mera istruzione verbale che non sia la rigorosa disciplina applicata agli spiriti che hanno buone disposizioni naturali. È vero però che questa dottrina ha nel sistema d'Aristotele un posto più preciso e spiccato. Il discepolo certamente prende sul maestro un punto di vantaggio quando in maniera definitiva stabilisce quale caratteristica essenziale dell'azione virtuosa ch'essa sia compiuta per se stessa, per la bellezza esclusiva della virtù, ma con ciò egli non ha fatto che formulare quel principio, a cui già potentemente s'era ispirato il suo maestro. E finalmente neppure può dirsi che il giudizio espresso da Aristotele circa il rapporto del piacere coll'umana felicità differisca sostanzialmente dal pensiero che su questo punto espone Platone, quale ce lo presentano i suoi ultimi dialoghi, quantunque lo Stagirita debba combattere l'estremo anti-edonismo al quale sotto Speusippo era stata spinta la scuola platonica. Il piacere nell'opinione d'Aristotele non è il fattore precipuo della felicità, ma ne è pur sempre un elemento inseparabile; il benessere per l'uomo consiste essenzialmente nel suo ben comportarsi, ossia in una qualche forma di attività elevata, sia che essa si diriga verso la verità astratta sia che miri ad una condotta nobile; conoscenza e virtù sono oggetto d'una scelta fatta dalla ragione indipendentemente dal piacere che le accompagna, però ogni attività è accompagnata e in un certo senso perfezionata dal piacere, il quale è più alto e più degno d'esser desiderato in proporzione dell'eccellenza di questa attività stessa. Certo Aristotele critica il giudizio che Platone fa della natura del piacere, quando argomenta che a parlar correttamente ci è impossibile concepirlo sia come *movimento* (κίνησις) sia come *generazione* (γένεσις); quest'ultimo termine denota, egli osserva, più un fatto materiale che un fatto psicologico. Ma ciò non ostacola l'accordo generale che nel campo etico esiste tra i

due pensatori, e la dottrina che i piaceri viziosi non sieno veri e reali piaceri è così caratteristica di Platone che noi siamo veramente sorpresi d'incontrarla in Aristotele.

§ 9. Teoria
aristotelica
della felicità.

La più importante differenza tra la dottrina platonica ed aristotelica intorno al bene sta, a nostro giudizio, in questo che Aristotele finisce per trovarsi in realtà in un più stretto rapporto di consonanza con quell'elemento dell'insegnamento socratico, che è il più positivo, quantunque egli lo presenti in una forma più tecnica e scolastica e implicitamente accolga una decisa rifutazione del paradosso fondamentale di Socrate. Giungiamo allo stesso risultato quando mettiamo a confronto i metodi di questi tre filosofi. Quantunque l'induzione socratica sia un tratto saliente dei dialoghi di Platone, è certo che per quest'ultimo il metodo ideale di costruzione etica è puramente deduttivo; egli ammette il senso comune soltanto come una fase provvisoria, un punto di partenza donde lo spirito prende le mosse per ascendere alla conoscenza del bene assoluto: esclusivamente attraverso questa conoscenza, nel suo concetto, le inferiori nozioni dei beni particolari devono essere concepite. Aristotele, scartando dall'etica il trascendentalismo di Platone, ritiene del suo insegnamento quel metodo dell'induzione (1) e della verificaione per mezzo del senso comune, ch'era stata scoperta originale di Socrate. E in realtà gli sviluppi e i procedimenti dell'esposizione aristotelica si rendono a noi più intelligibili, quando noi consideriamo il suo componimento letterario come una specie di dialogo socratico schematizzato e ridotto a monologo, trasferito se così può dirsi, dalla piazza al gabinetto

(1) Dico induzione in senso lato per significare un procedimento che parte da giudizi particolari per arrivare a conclusioni più generali.

di studio. Così nelle prime pagine del suo libro sull'etica, Aristotele ci conduce proprio colla più schietta induzione socratica, alla nozione fondamentale del fine supremo e quindi del bene per l'uomo. Ogni uomo, quando opera, mira a un qualche risultato, che desidera per se stesso o come un mezzo ad un fine ulteriore: vi deve ad ogni modo essere un fine ultimo (o più fini); e la scienza che ha per oggetto la sua ricerca deve giudicarsi « architettonica » in rapporto colle altre arti che si dirigono a scopi od utilità speciali. Troviamo infatti che comunemente gli uomini riconoscono un fine siffatto e convengono di denominarlo felicità (1) (εὐδαιμονία), pur avendo della sua natura opinioni differenti. In che modo ora troveremo noi l'opinione giusta? Osserviamo che gli individui vengono elencati e denominati secondo le funzioni che compiono: ogni classe di uomini, e anzi ogni organo nell'uomo stesso, esercita la sua particolare funzione, e degli individui come degli organi si giudica la condizione esser buona o cattiva secondo ch'essi adempiono bene o male il loro compito. Non si potrà allora da ciò concludere, che l'uomo, in quanto tale, abbia la sua propria funzione e che la felicità o il benessere, da tutti cercati, consista realmente nell'adempire convenientemente la funzione all'uomo spettante — ossia nel vivere propriamente, per tutto il corso dell'umana esistenza, quella vita dell'anima razionale, che è l'attributo distintivo dell'uomo?

Così pure il rispetto che Socrate mostrava verso

(1) Generalmente questo termine fondamentale è tradotto per *felicità*, e certo questa è la parola più spontanea per esprimere ciò che noi ci accordiamo a chiamare lo scopo e la meta della nostra esistenza. Però la parola italiana *felicità* esprime un tal stato di sentimento che non si accorda col significato che Aristotele (e Platone e gli Stoici) esplicitamente danno all'εὐδαιμονία; cosicchè per evitare pericolose confusioni, ci sembra conveniente rendere εὐδαιμονία col vocabolo meno usato di *benessere*. Vedi retro p. 64 in nota.

L'opinione comune, non solo si rispecchia nel modo col quale Aristotele ricava il suo concetto fondamentale, ma traspare anche nello svolgimento ch'ei fa del concetto medesimo. In primo luogo, sebbene nella sua dottrina la perfetta felicità consista nell'esercizio della parte più divina nell'uomo, ossia della ragione puramente speculativa, egli si tiene lontano dal paradosso di proporre come bene per l'uomo nient'altro che questo esercizio: tanto è vero che la più gran parte della sua trattazione è consacrata all'esposizione d'un ordine inferiore di beni, che vengono attuati nella vita pratica, quando l'appetito o l'impulso, cioè gli elementi irrazionali o semi-razionali dell'anima, entrano in opera sotto il debito controllo della ragione. Se pure resta allargato così il concetto di adempimento esatto della rispettiva funzione, e se questo inoltre è posto nel piacere inseparabilmente connesso coll'esercizio di tal funzione, ciò non corrisponde ancora al complesso dei beni che un Greco comunemente giudicava indispensabili all'umana felicità. Si può infatti dire che una quantità inedia di ricchezza materiale è indirettamente presupposta come requisito indispensabile al dovuto compimento della funzione propria all'uomo, così come Aristotele la pensa — il suo sistema non consentirebbe quindi vera beatitudine al povero — però restano molti altri beni, come la bellezza, i nobili natali, il benessere della stirpe e via dicendo, la presenza od assenza dei quali modifica l'opinione comune circa l'umana felicità, per quanto sia difficile dimostrare che tali beni abbiano importanza sia pure indiretta sulla direzione della nostra condotta. Aristotele nè vuole escluderli dal concetto filosofico di felicità, nè includerli nella definizione formale di essa. L'indeterminatezza voluta che egli dà così alla sua dottrina fondamentale, caratterizza più o meno l'intero svolgimento da lui fatto della morale. Espressamente confessa che questo argomento non ammette

una trattazione assolutamente scientifica, e quindi ciò ch'ei si propone non è tanto la teoria perfettamente definita di ciò che sia il bene per l'uomo, quanto un'esposizione, sufficiente per la pratica, de' suoi più importanti fattori.

Ciò posto, Aristotele ritiene che il coefficiente principale della felicità ossia della vita buona per la comune degli uomini, consista in una condotta che sia regolata secondo i concetti delle diverse virtù morali. Esponendo le quali, egli ci offre punto per punto il semplice risultato dell'esame analitico da lui compiuto della coscienza morale, comune ai suoi tempi. Nel suo pensiero, come la verità fisica si consegue mediante l'induzione dalle singole osservazioni fatte intorno alla natura, così la verità etica deve essere il risultato d'una diligente comparazione delle opinioni morali particolari. Non possiamo sperare di raggiungere la chiarezza e la certezza completa intorno ai problemi dell'etica, data la diversità ed il contrasto degli umani giudizi sul bene e sul male; ma la riflessione ci condurrà all'eliminazione di una parte delle opinioni in conflitto, e ci permetterà l'accordo delle rimanenti, fornendoci, nel complesso, una quantità residuale di verità morale bastevole. Questa adesione al senso comune, quantunque implichi qualche sacrificio tanto rispetto alla profondità, quanto riguardo all'esattezza, nell'esposizione aristotelica della virtù, ha però un alto interesse storico, che la rende degna di attenzione particolare, in quanto contiene l'analisi dell'ideale di quella vita bella e buona (1), che era comune ai Greci.

(1) *καλοκάγαθια*. Si noti che Aristotele segue Platone e Socrate nell'identificare i concetti di *καλός* (*bello*) e *ἀγαθός* (*buono*), in quanto si riferiscano alla condotta. Del resto mentre quest'ultimo termine è usato per denotare l'uomo virtuoso, e al neutro equivale a *fine* in generale, il primo esprime piuttosto la qualità degli atti virtuosi che in qualche caso particolare è il fine, cui mira chi agisce virtuosamente. Senza dubbio Aristotele è rappresentante fedele del

Cominciamo dalla definizione generale di perfezione morale o virtù, in istretto senso. Non può questo termine significare un puro sentimento naturale o anche la capacità di provarlo, come sarebbero il dolore, la paura, la pietà, chè questi stati dell'animo considerati per sè stanti, non sono mai oggetto di lode o biasimo: la virtù invece denota un abito ben fisso, che si sia formato attraverso una serie di atti disciplinati e regolati per modo da evitare il vizio opposto dell'eccesso e del difetto, e l'esperienza delle suddette emozioni naturali contenute entro una giusta misura; per modo che l'uomo virtuoso, senza interni dissidii, vuole appunto quelle azioni che colgono nei loro effetti il giusto mezzo in cui la felicità consiste. La virtù è pensata fin qui a simiglianza d'una abilità tecnica, e perciò come il risultato della pratica, che si palesi nell'evitare felicemente gli errori contrari del *troppo* e del *troppo poco*; la virtù però differisce da una qualsiasi abilità, in quanto implica la scelta deliberata degli atti virtuosi compiuta a motivo della loro intrinseca bellezza morale e non per qualche scopo esterno all'atto medesimo. Il *giusto mezzo* ossia la esatta misura sia nel sentimento che nell'atto esterno in cui la virtù consiste, non è un semplice punto medio aritmetico collocato tra due possibili alternative estreme, bensì si deve determinare caso per caso in relazione coll'agente e colle circostanze dell'azione, e di fatto assai spesso è notevolmente più vicino ad uno dei poli che formano il vizio: il coraggio ad esempio è molto più vicino all'audacia che alla codardia. La precisa determinazione, del resto, di questo *giusto mezzo*

§ 10. La teoria
aristotelica
della virtù.

senso comune greco nel considerare che, essendo la virtù per se stessa buona per colui che virtuosamente opera, appartiene a quella categoria di beni che noi classifichiamo come belli. Nella filosofia greca posteriore il termine *καλόν* sembra esser diventato anche più tecnico, nel significato di *moralmente buono*.

la fornirà la ragione, attraverso il giudizio degli uomini forniti di saggezza pratica.

Basti questo rispetto alla concezione generale, in cui Aristotele ha principalmente formulato i risultati, a cui era pervenuto Platone svolgendo e correggendo la nozione socratica di virtù. Quanto all'elenco delle virtù speciali è in parte tracciato sul fondamento di quello di Platone; ossia è lo stesso suo elenco accresciuto mediante un certo numero di concetti desunti dal linguaggio generale, e precisati in istretta connessione col senso comune, così come abbiām già osservato. Con tutto ciò i due pensatori differiscono profondamente nella loro trattazione relativa alle virtù cardinali; Platone infatti, in cui predomina il pensiero dell'unità essenziale della virtù e della interdipendenza mutua che le diverse virtù riconosciute comunemente, hanno tra loro, tende ogni qualvolta tratta d'una virtù in particolare ad estenderne il concetto per modo ch'esso possa valere pienamente per la virtù in genere, mentre lo spirito analitico d'Aristotele, nonchè il suo metodo induttivo, lo portano a definire anche troppo restrittivamente i termini, che ha preso dal linguaggio comune. Riserbandosi di trattare separatamente i concetti di saggezza e di giustizia (*δικαιοσύνη*), Aristotele comincia a parlare del coraggio e della temperanza, che egli considera platonicamente quali espressioni superiori dell'elemento irrazionale dell'anima. Con particolar cura e sottigliezza fa l'analisi del coraggio; e ciò in correlazione all'importanza che nella usuale assegnazione della lode e del biasimo si dà a questa virtù. Veramente nel preciso e stretto significato della parola, la sfera del coraggio si limita all'attività guerresca; esso si manifesta nell'affrontare il rischio di morte senza paura, là dove è nobile il morire, il che accade principalmente nella guerra; così ad esempio può è vero l'uomo coraggioso restare senza paura in una tempesta di mare, ma con questo

non dimostra coraggio, a parlar propriamente, chè non vi sarebbe nessuna nobiltà nel morire annegato. Di più, il vero coraggio (1), nel senso cioè per cui esso è una virtù ed implica una scelta dell'atto coraggioso fatta a motivo della sua nobiltà o del suo valore, deve distinguersi dal *coraggio civile* che è motivato dal timore del disonore o della pena, o dalla sicurezza di sè, frutto dell'esperienza, o del temperamento sanguigno o dell'ignoranza, come anche dal puro coraggio fisico o ardore dell'animo; quest'ultimo del resto non è che la materia greggia che può diventare virtù, quando sia vivificata da nobili motivi.

Come il coraggio è limitato alla guerra, la temperanza è in modo analogo, come vuol l'uso, unicamente considerata in rapporto ai piaceri del bere, del mangiare e dell'amor sessuale. L'uomo temperante abborre dalla colpevole indulgenza verso questi impulsi e non trae nemmeno un eccessivo godimento dalla loro legittima soddisfazione, come non agogna indebitamente questi piaceri o soffre per la loro mancanza. È degno di nota che, secondo Aristotele, rispetto alla temperanza l'errore di difetto, ossia l'ingiusta indifferenza di fronte ai piaceri del senso, è molto difficile a riscontrarsi tra le creature umane. Si osservi inoltre che l'importante distinzione tra virtù in senso stretto, la quale implica l'esecuzione di atti virtuosi senza interiore contrasto, e dominio di se stesso (*ἐγκράτεια*), perchè quest'ultimo suppone una lotta vittoriosa sugli impulsi sregolati, è trattata da Aristotele (2) come

(1) Non ho creduto giusto di allontanarmi nel testo dal tradizionale modo di tradurre ἀνδρεία. Però *valore* meglio che *coraggio* mi parrebbe il termine più acconcio per rendere quel vocabolo così com'è definito da Aristotele; dacchè nell'uso corrente lo si trova precisamente limitato alla guerra, come dichiara lo stesso Aristotele.

(2) Non giudico il VII libro dell'*Etica Nicomachea*, dov'è discusso questo argomento, o i libri V e VI come opera di Aristotele nello

specialmente riferentesi alla sfera della temperanza, soprattutto pare perchè nel comune uso greco il termine *ἐγκράτεια* ed il suo contrario *ἀκρασία* non erano adoperati propriamente se non trattandosi dell'appetito corporale; considerandosi la loro applicazione alla collera o ad altri impulsi irrazionali, secondaria e quasi metaforica.

Dopo il coraggio e la temperanza, che sono destinati a regolare le tendenze animali e primitive, Aristotele pone due altre coppie di virtù rivolte rispettivamente a due altri capitali oggetti del desiderio e della ricerca presso l'uomo più progredito e più colto: la ricchezza cioè e l'onore, distinguendo in ciascun caso il grado di perfezione che è accessibile solo a pochi eletti, da quello che è largamente conseguibile. Così nel campo della ricchezza, gli individui che dispongono di sostanze limitate possono bensì esercitare la virtù della liberalità, la quale si appalesa in ispecie donando o spendendo spontaneamente senza però prodigare i propri beni, astenendosi in pari tempo da ogni disdicevole occasione di guadagno; ma la più brillante dote della munificenza può trovarsi soltanto in persone che godono d'una larga fortuna ed occupano una posizione sociale elevata: solo queste hanno possibilità di fare offerte grandiose agli dei, o dare banchetti splendidi o allestir feste o equipaggiar navi da guerra, e tutto ciò nella maniera più imponente. La legge o il costume ad Atene e altrove imponevano ai cittadini ricchi questa specie di funzione suntuaria, come una forma di tributo straordinario a vantaggio pubblico; è chiaro però che molto spesso siffatte spese erano pretesto al-

stesso senso delle restanti parti del trattato. Però i discepoli che li composero intesero trasmetterci il genuino insegnamento aristotelico; resta quindi abbastanza giustificata la breve e generica affermazione circa il punto di vista d'Aristotele esposto nel paragrafo cui si riferisce questa nota, ed anche quanto è poi detto della giustizia, delle perfezioni intellettuali e della ragione pratica.

l'ostentazione ed è probabile che gli eccessi che Aristotele consiglia all'uomo munifico di evitare, quali la volgare stravaganza « di convitare i membri d'una società ad un banchetto nuziale o di condurre un coro comico ornato di porpora » fossero esemplificazioni tratte dalla vita d'allora.

In modo analogo Aristotele giudica che il legittimo desiderio dell'onore o della stima, offra all'uomo in genere campo all'esercizio d'una speciale virtù. Egli non sa trovare per designarla un nome nel comune vocabolario etico; il termine *ambizioso* ed il suo contrario vengono talvolta usati come espressione di biasimo e talvolta inversamente di elogio. Il suo particolar interesse egli lo pone nel tracciare l'atteggiamento spirituale che in riguardo all'onore, massimo tra i beni esteriori, assume l'uomo dotato di nobile orgoglio, il quale essendo in possesso di meriti reali, valuta giustamente se stesso. Questo legittimo orgoglio è per così dire la corona della virtù perfetta, in quanto presuppone il totale possesso d'ogni altra dote, e la mette in luce — visto che un qualsiasi vizio è incompatibile con quel grado elevato di merito che è condizione della fierezza dell'animo.

Avendo raggiunto la perfetta virtù l'uomo nobilmente orgoglioso trarrà un compiacimento moderato anche dai più grandi onori che gli sieno tributati da persone di valore, in quanto non siano se non ciò che gli è dovuto; e d'altra parte non curerà il plauso della moltitudine volgare che a buon diritto egli ha in dispregio. Il quadro che Aristotele traccia minutamente di questo nobile prodotto della vita offre un vivo interesse ai nostri occhi pel carattere assoluto di contrasto coll'ideale cristiano. L'uomo magnanimo che lo incarna non può pensarsi se non ricco e di alti natali; egli gode nel distribuire favori, ma sente vergogna nel riceverli, e non gli piace che altri gli ricordi il beneficio che possa aver ricevuto, spregia ogni posizione subordi-

nata, e resta indifferente e inoperoso tranne nel caso vi sia qualche cosa di grande da fare, sincero nelle amicizie come nelle inimicizie, in quanto nulla ha da temere, e sempre schietto nella parola tranne quando tratta col volgo, chè allora non gli spiace una certa ironia; esente però da malizia, da pettegolezzo, incurante delle piccole necessità e fastidi della vita, non facile alla meraviglia o all'elogio; il suo passo è lento, il suo accento grave, la parola prudente.

Dopo le qualità che si riferiscono all'onore, vien la gentilezza dell'animo, dote morale che si manifesta in uno sdegno debitamente contenuto di fronte alle offese. Quindi l'elenco è completato dalle virtù che nascono nel commercio sociale, l'amicizia (giusto mezzo tra l'ossequiosità e la scontrosità), la sincerità e l'arguzia decente.

L'esattezza e l'acutezza dell'osservazione analitica che si rispecchia in questa esposizione delle virtù e dei vizi son tali che essa conserva a tutt'oggi un interesse, che va al di là del loro semplice valore storico. Con tutto ciò non può dirsi ch'essa sia il frutto di un tentativo efficace diretto all'esauriente considerazione della condotta umana, e idoneo a presentarci modelli di bontà adeguati alle differenti fasi, funzioni e relazioni della vita; e la limitazione nel campo del coraggio al rischio militare, e in quello della temperanza a certi piaceri fisici, come nel quadro della liberalità la necessità di distinguere tra il dispendio fatto per egoismo e per beneficenza, mettono in luce il carattere frammentario ed anche la superficialità di questa trattazione, ch'era la sola cui la semplice analisi delle comuni espressioni etiche in uso potesse arrivare. Nè la formula generica che Aristotele dà per definire la virtù — ch'essa cioè sia il punto o stato mediano, da ricercarsi sempre tra due opposti vizi che stanno entrambi con essa nella relazione di eccesso e difetto — è poi di molto vantaggio per rendere la sua trat-

tazione veramente sistematica. Certo era importante esprimere il bisogno di limitazione e di regola, come di rispetto della misura dovuta e della proporzione, allo scopo di conseguire, nella vita non meno che nella produzione artistica (1), buoni risultati; ma il criterio quantitativo che Aristotele adopera nella relazione della virtù col vizio è malfido, anche là dove non è manifestamente disadatto; e spesso trascina il suo autore a vere stravaganze, come quella di fare della veridicità il medio termine tra la millanteria e la falsa modestia.

La virtù cardinale della giustizia (*δικαιοσύνη*) omessa nell'elenco sopra esposto, Aristotele la volle riserbata ad una trattazione speciale: e ciò in parte perchè egli trovava che questo vocabolo com'è usato comunemente, ha due distinti significati, ch'erano rimasti confusi nel concetto platonico di questa virtù; in un significato più largo infatti essa corrisponderebbe al nostro termine *legalità*, in opposizione ad ogni atto che infranga la legge (*ἀδικία* o *ἀνομία*), e allora può essere assunta come equivalente alla virtù stessa socialmente considerata e presa nel suo complesso; in un senso più ristretto invece è più vicino alla nostra parola *giustizia*, e in tal caso si oppone direttamente ad ogni specie di condotta iniqua ed esosa.

Aristotele distingue nella giustizia intesa in questo significato più ristretto due aspetti (2): 1° la giustizia distributiva, che consiste nel ripartire in

§ 11. Giustizia, amicizia e saggezza pratica secondo Aristotele.

(1) L'insegnamento platonico aveva già svolto questo punto.

(2) Quest'erronea divisione della giustizia aristotelica, ricorrente in quasi tutti i libri, in due aspetti, deve essere sostituita con una tripartizione. Come ha ben notato P. R. TROJANO, *Dottrine morali di Protagora e Aristotele*, Napoli 1897, p. 23 e s. Aristotele parla d'una giustizia universale e d'una giustizia particolare e questa distingue in 1° *distributiva* (τὸ διανεμητικόν), 2° *correttiva* (τὸ διορθωτικόν), 3° *commutativa* (τὸ ἀντιπεπονηθός). [N. d. T.].

proporzione dei meriti (1) quella somma di ricchezze pubbliche, di onori e d'altri vantaggi che si possano dividere tra i membri d'una comunità; e 2° la giustizia riparatrice la quale si attua esigendo dall'offensore a vantaggio della persona offesa, una giusta indennità che corrisponda esattamente al danno sofferto da quest'ultima. Dichiarò inoltre Aristotele che nello scambio di merci, che lega insieme i componenti della società, la giustizia può dirsi raggiunta quando le quantità delle due merci scambiate siano reciprocamente proporzionate al loro valore rispettivo — la superiorità qualitativa che c'è da una parte essendo compensata dalla superiorità quantitativa dell'altra. Queste distinzioni sono significative, sebbene non ci possano guidare alla determinazione di ciò che siano nei casi particolari, le giuste parti, le giuste indennità o i contratti equi. Sollevando in seguito la questione, molto discussa agli inizi della riflessione morale in Grecia, se la giustizia sia un fatto di natura o un frutto della convenzione, Aristotele la risolve affermando che vi è a dir vero una mescolanza d'entrambi gli elementi nella giustizia sociale, che si attua colla tutela dei diritti accordati secondo la legge ai cittadini d'uno stato costituzionale, dappoichè per la compiuta determinazione di tali diritti, debbono molti elementi particolari esser stabiliti, che la giustizia naturale lascia imprecisati. Tuttavia non si arrischia a separare chiaramente i due fattori, e non cerca nemmeno di porre principî ben fissi di giustizia naturale, donde possano dedursi i diritti naturali spettanti in una repubblica ben ordinata a' suoi membri. Del resto non manca di mettere in rilievo come ci sia bisogno dell'*equità*

(1) *Merito* non vuole essere inteso come *pregio morale*; infatti varierà secondo le circostanze: così quando si tratti di distribuire il danaro pubblico, il merito di ciascun cittadino dipenderà dal-l'ammontare del suo contributo al tesoro pubblico.

come d'una forma di giustizia superiore a quella che si raggiunge coll'attenersi rigidamente alla lettera della legge, e giustamente l'equità si sovrappone alla legalità, ogni qualvolta l'applicazione letterale delle prescrizioni di una legge a speciali casi non preveduti impedirebbe l'attuazione delle sue intenzioni.

Una manchevolezza nel sistema aristotelico della virtù, che certo impressiona un lettore moderno, sta in ciò che non vi si parla della benevolenza, se non per incidenza e vagamente sotto la forma imperfetta della liberalità. È vero che a questo difetto Aristotele supplisce in parte con una particolare discussione intorno ai rapporti di benevolo affetto che legano gli uomini tra loro. Questa mutua amorevolezza se non è propriamente una virtù, è però un fattore indispensabile dell'umana felicità; essa, in quanto promuove l'unione tra i membri d'uno Stato, ha pel legislatore un interesse anche più alto che non la giustizia. Nella forma più solida e più intensa, detta amicizia, questo legame è necessario a render perfetta la felicità, anche del filosofo. Il fondamento sicuro dell'amicizia sta nel reciproco riconoscimento delle doti di bontà negli amici. Altre relazioni infatti son conosciute sotto questo nome, che poggiano sul semplice interesse o nel piacere, ma in esse manca la nota caratteristica, essenziale alla vera amicizia, che è il desiderare il bene di un altro per l'amore che gli portiamo. La vera amicizia quindi esiste solo tra i buoni, la cui felicità essa completa allargando in essi attraverso la simpatia quella coscienza della vita che è essa stessa un bene: e in ispecie fornendo loro in più alto grado che non possa la lor propria virtù, il beatificante spettacolo di nobilissime opere altrui, che sono quasi parte di noi stessi. D'altronde Aristotele completa questa sua ideale elaborazione del fondamento dell'amicizia, mediante una ricerca di carattere più empirico circa le naturali condizioni

di sviluppo degli umani affetti; e per esempio riconosce che il sentimento che lega i genitori ai figli è prodotto quasi da un senso di unità fisica; l'amore del padre pel figliuolo è in certo qual modo un'estensione dell'egoismo.

Dalle doti morali superiori passa poi all'analisi di quelle intellettuali. Qui il punto più importante della sua dottrina è quello in cui determina la relazione che intercede tra le due specie di saggezza che Platone aveva trasfuso in uno stesso concetto, cioè la saggezza speculativa (σοφία) e la saggezza pratica (φρόνησις). Ei ritiene, come vedemmo, che la saggezza speculativa non possa servirci di guida nella soluzione dei problemi morali; essa è però in un certo senso anche pratica, in quanto nell'eser-

cizio che ne facciamo esprime la più alta forma dell'attività umana: non serve alla determinazione del bene, ma lo sostituisce nel più alto grado. D'altra parte la saggezza pratica, è realmente implicita nelle più alte qualità morali, in quanto sieno pienamente determinate, quando noi la supponiamo perfetta: essa infatti ci è necessaria se vogliamo in qualsiasi circostanza particolare stabilire quella giusta misura sia nel sentimento come nell'azione, in che consiste la virtù perfetta. Nè d'altra parte si concepisce che esista saggezza pratica disgiuntamente dall'eccellenza nelle doti morali — nessuno chiamando praticamente saggio un uomo perchè fornito soltanto di quella perspicacia dell'intelligenza che anche un individuo vizioso è in grado di manifestare. L'uomo da noi giudicato saggio dev'essere non semplicemente abile nella scelta dei mezzi convenienti ai diversi fini; esso deve saper anche scegliere correttamente questi fini. Non è del resto facile formarci un'idea generale chiara del sillogismo pratico, mediante il quale Aristotele concepiva doversi ordinariamente determinare la natura giusta di un atto. E in verità non gli sarebbe stato facile chiarir questo punto senza mettere in evidenza

un profondo contrasto tra il suo particolar concetto di atto razionale e l'opinione comune e la condotta ordinaria degli uomini. Il ragionamento speciale, che il suo modo di pensare la condotta virtuosa esige, è costruito per modo che in esso la premessa maggiore fondamentale stabilisce un carattere distintivo di qualche virtù, e una o più premesse minori mostrano che questo carattere si riscontra appunto in certe maniere di condotta sotto date condizioni; dacchè ritiene sia essenziale alla condotta buona ch'essa contenga i propri fini in se stessa e sia scelta per il suo proprio pregio. Non ha però mancato di osservare che i nostri modi pratici di ragionare non son punto di tal natura, ma anzi piuttosto riguardano le azioni come mezzi ad ulteriori fini; e insiste appunto su ciò, facendone la nota differenziale di quella vita pratica o politica, com'egli dice, quando desidera dimostrare la inferiorità sua di fronte alla vita dedicata alla speculazione pura. Per quanto il senso comune voglia sostenere che le virtù siano i maggiori beni, esso indubbiamente concepisce la saggezza pratica come diretta fondamentalmente a procacciarsi quei beni inferiori, che Aristotele, dopo aver riconosciuto che son necessari e che ci occorre il loro uso per l'attuazione dell'umana felicità, ha voluto quasi sottrarre al nostro sguardo; con questo risultato finale che quando noi ci studiamo di chiarire il suo concetto della saggezza pratica, oscilliamo del continuo tra la nozione comune, che non vuole pienamente respingere, e quella di cui ha bisogno quale pietra angolare del suo edificio morale.

Anche sotto un altro aspetto il pensiero aristotelico sul rapporto che corre tra l'intelletto e l'azione morale può sembrar poco chiaro ad un lettore moderno, vogliamo alludere al suo modo di presentare il problema del libero arbitrio. Su questo punto può dirsi di Platone come d'Aristotele che

§ 12. La dottrina della volontà in Platone ed Aristotele.

la teoria psicologica da essi seguita li spinga a professare come conseguenza logica una dottrina opposta a quella che essi espressamente sostengono e desiderano far trionfare. Essi hanno il più gran desiderio di combattere il determinismo, che condannano giudicandolo come idoneo a fornire una pericolosa scusante del vizio: ma nel loro sistema psicologico non c'è posto per quella scelta del male riconosciuto come tale, che è frutto della deliberazione, e che per la coscienza morale cristiana diventerà il modello originale e capitale della cattiva volontà. Di qui l'inanità dei loro tentativi diretti a stabilire la piena e diretta responsabilità del colpevole rispetto ai propri atti. Essi non riconoscono quali condizioni dello spirito immediatamente antecedenti all'azione malvagia che le seguenti: 1° il predominio dell'impulso irrazionale che sopraffà il giudizio dettato dalla ragione, ovvero spinge senz'altra deliberazione all'atto; e 2° l'erronea scelta del male che s'è presentato a noi sotto la maschera del bene. In entrambi i casi l'azione sembrerebbe, giusta l'esposizione che i due pensatori fanno del processo volitivo, doversi dire *necessitata* — e Platone lo afferma espressamente — dalle cause che precedono in ordine di tempo, la cattiva scelta. Vero è che Platone stesso si dà gran pena per eliminare dalla causazione ultima del vizio questa necessità; là dove — come fa nel mito della caverna nella *Repubblica* ed anche nelle *Leggi* — esprimendo in una forma mezzo fantasiosa e mezzo popolare il suo pensiero, afferma energicamente che l'anima di ciascun individuo ha una responsabilità assoluta della propria condotta viziosa; ma quando poi egli fa un esame più rigoroso dell'atto umano è costretto a presentarcelo sempre o come dovuto alla ragione mossa dalla visione del bene, o inversamente frutto della passione o dell'appetito che ciecamente e disordinatamente contrastano alla ragione, nel qual ultimo caso l'insufficiente controllo

di questa trova la sua esatta spiegazione nell'originaria composizione della stessa sregolata anima, nonchè nell'azione delle forze esterne che l'hanno modellata durante il suo svolgimento (1). Nè diversamente, la volontarietà che Aristotele attribuisce agli atti d'un uomo vizioso include l'assoluta determinazione di essi, in ogni lor fase, dipendendo in parte dal carattere acquisito, in parte dagli attuali influssi estrinseci; nè quindi è possibile imputarli ad una causa libera, nel senso che la filosofia moderna dà a quest'espressione. In ogni circostanza data il vizioso, secondo Aristotele, in quanto opera con proposito deliberato, è obbligato a dirigersi verso quello che gli sembra essere bene; e per quanto fallace possa essere questa apparenza, egli non ha nessuna possibilità di controllarla. Possiamo ammettere, e Aristotele vi insiste, che la cattiva condotta anteriore è appunto la causa di quest'equivoco per cui il male sembra un bene all'uomo corrotto; ma un argomento siffatto ha peso solo finchè noi portiamo la nostra attenzione su quella cattiva condotta antecedente e ne ricerchiamo la causa. Perchè anche essa, dal punto di vista aristotelico, deve in quanto è frutto d'un proposito, esser stata parimenti diretta verso uno scopo apparentemente ma non sostanzialmente buono: ed anche questa apparenza di bene non può spiegarsi se non appellandoci ad altri anteriori traviamenti. Cosicchè la libertà del volere via via si allontana da noi simile ad un miraggio, quando ripercorriamo all'indietro fino ai loro inizi

(1) Aggiungasi che la contraddizione, che si riscontra nella teoria platonica circa l'origine del mal volere, appartiene solo al lato etico della dottrina e non al lato teologico. Non vi è una difficoltà analoga per accettare il pensiero che la pura essenza del pensiero eterno, identificata da Platone, e più tardi da Aristotele, coll'essenza divina, non possa contenere nè produrre il male; e che quindi il male abbia la sua esclusiva origine nelle condizioni inevitabili della concreta esistenza sensibile. Quello che nego è che Platone non può coerentemente considerare il male come avente origine in qualche anima individuale.

la serie degli atti che sono il frutto dei nostri propositi, nè ci è possibile arrestarci a un dato punto. Chè se si dicesse, come probabilmente avrebbe detto lo Stagirita, che il vizio nasce ne' suoi primordî esclusivamente dall'impulso, e solo gradualmente esso assume un carattere di deliberazione, man mano che le malvage abitudini si fissano, ciò servirebbe a dimostrare sempre di più che la psicologia aristotelica non porge nessuna giustificazione filosofica perchè si possa in definitiva attribuire all'agente la responsabilità delle proprie cattive azioni impulsive: perchè quando viene ad analizzare la condizione di spirito in cui vengono compiuti tali atti nonostante la conoscenza che si ha della loro malvagità, la sua spiegazione è che questa conoscenza non si attua realmente nell'anima in quegli istanti; essendo dall'appetito o dalla passione ridotta ad uno stato latente.

§ 13. *Passaggio*
allo Stoicismo.

In conclusione non c'è forse un'altra opera così magistrale com'è l'Etica d'Aristotele e ch'abbia un così ricco contenuto di pensieri esatti e vigorosi, ma che lasci poi nella mente del lettore l'impressione d'essere un'opera incompiuta e quasi frammentaria. Rileviamo questo, perchè ci permette di comprendere meglio lo scarso ascendente che il sistema aristotelico ha avuto nei cinque secoli trascorsi dopo la morte dello Stagirita, durante il qual periodo le scuole originate da Socrate esercitarono un'azione predominante sulla civiltà greco-romana; e tanto più notevole è il contrasto quando pensiamo alla reale importanza che l'Aristotelismo ha come fattore diretto od indiretto del moderno pensiero europeo. Niun dubbio che in parte questo limitato influsso dei Peripatetici (1), così vennero detti i discepoli di

(1) Questo termine deriva da *περιπατεῖν*, ossia *passeggiare*, e si applicò ai discepoli di Aristotele, per l'abitudine del loro maestro di insegnare passeggiando su e giù per gli ombrosi viali del ginnasio dove egli faceva lezione.

Aristotele, debba ascriversi a quell'apologia d'una vita puramente speculativa, che è il tratto distintivo dell'etica aristotelica di fronte agli altri sistemi posteriori; poichè quella concezione finiva per essere troppo distante dalla generale coscienza morale, per poter essere accolta in un'età in cui le aspirazioni della filosofia verso la pratica erano diventate di nuovo prevalenti. In parte poi la sottigliezza analitica del metodo aristotelico faceva meglio risaltare le difficoltà che ostacolavano lo sforzo compiuto da Socrate per accordare le tendenze morali degli uomini, nonchè i criteri secondo i quali essi convenivano debba farsi la mutua distribuzione della lode e del biasimo, coi principi di cui comunemente si giovano nei loro ragionamenti pratici. Il conflitto tra questi due elementi del senso comune, era troppo profondo per poter essere composto, e la coscienza morale dell'umanità esigeva che le fosse data una risposta più decisiva di quella contenuta nella dottrina aristotelica. La sua richiesta venne soddisfatta da una setta filosofica, in cui la separazione della morale dall'aspetto materiale della vita è fatta in modo così assoluto e preciso da colpire la immaginazione; per essa la pratica del bene diventa il più alto frutto e la più nobile manifestazione del suo ideale di saggezza; in essa le nozioni comuni di dovere si assommano in un sistema che sembra compiuto e coerente, per mezzo d'una formula, che abbracciando tutta quanta la vita dell'uomo, ne mette in luce il rapporto coll'ordine totale del mondo. Questa scuola è stata sempre conosciuta col nome di *Stoicismo*, dal Portico (στοά), dove il suo primo fondatore (1) Zenone soleva insegnare. La derivazione intellettuale dell'etica

Zenone (prob.
342-270 a. C.).

(1) Dico *primo fondatore*, perchè la parte ch'ebbe Crisippo (circa 280-206 a. C.) nello sviluppo del sistema stoico fu così importante che molti la considerano non meno essenziale che quella di Zenone. « Se non ci fosse stato Crisippo, non ci sarebbe stato il Portico », dice un poeta, citato da Diogene Laerzio, VII, 183.

stoica è da rintracciarsi soprattutto in Socrate, attraverso i Cinici, quantunque un importante fattore di essa deve essere ricondotto all'influsso esercitato dagli Accademici. Gli Stoici infatti come i Cinici affermano nel modo più incisivo, il dogma capitale che la conoscenza pratica, identificata da essi colla virtù, è o quanto meno implica (1) una tale condizione dell'anima che basta da sola a procacciare all'uomo la felicità assoluta. È vero che i Cinici erano più preoccupati di mettere in rilievo il lato negativo della felicità nel saggio, e la sua indipendenza dalla sanità corporale, dalla forza, bellezza, piacere, ricchezza, nobiltà di natali, e buona reputazione; mentre gli Stoici mettono in maggior evidenza il suo positivo aspetto, cioè la magnanimità, sicurezza, la tranquillità che il dolore non turba, la gioia e la serenità dello spirito, che sono indissolubilmente congiunte al possesso della saggezza. Ma questa differenza non mette un contrasto tra le due scuole. Gli Stoici infatti sembra che abbiano in genere considerato la rigida pratica dei Cinici diretta a ridurre al minimo la soddisfazione dei bisogni fisici, senza aver riguardo alle convenienze imposte dagli usi, come un modo energico di esprimere la fondamentale antitesi che c'è tra l'ideale filosofico e le tendenze del volgo; quantunque questo sistema di vita non sia indispensabile e nemmeno normale, può tuttavia essere adottato con profitto dal saggio in circostanze determinate (2).

(1) Vedi p. 104.

(2) È stato detto argutamente che il Cinismo stette allo Stoicismo come il Monachesimo al Cristianesimo primitivo. L'analogia non deve però esser spinta tropp'oltre, visto che gli Stoici ortodossi non sembrano aver considerato il Cinismo come il metodo più perfetto di vita. È vero che essi lo ritenevano *cammino rapido alla virtù*, e che un Cinico che diventasse saggio, dovesse persistere nel suo Cinismo; troviamo infatti che Epitteto dà il nome di Cinico a Socrate ed altri eroi morali.

In che consiste dunque questa conoscenza o § 14. Lo Stoicismo. L'apatia del saggio.
saggezza, che fa l'uomo libero e perfetto? Tanto gli Stoici quanto i Cinici ammettono che la sua più importante funzione, che è poi quella che permette la fondamentale distinzione tra il saggio e lo stolto, stia nella capacità di riconoscere che l'unico bene per l'uomo riposa su questa stessa conoscenza o saggezza. S'intende ch'essi non sanno concepire, più di quel che il facesse Socrate, una verace conoscenza del bene che vada disgiunta dalla sua attuazione in una vita onesta; — quantunque pretendano poi sia indifferente la questione della durata d'una tal vita, e che la perfetta felicità possa esser raggiunta da qualsiasi individuo, in cui questa perfetta saggezza si realizzi pur un istante. È degno di nota un siffatto ritorno degli Stoici alla tesi socratica, dopo la divergenza da questa, che vedemmo prender gradualmente corpo nel pensiero di Platone e di Aristotele; lo si può attribuire all'importanza che la psicologia stoica dà all'assoluta unità dell'io razionale, che è fonte dell'atto umano conscio, ciò che impedisce loro di accettare quella separazione platonica rispetto alle cause di tali atti tra l'elemento che regola e gli elementi che hanno bisogno d'essere regolati. Il loro principio è invece che quello che noi chiamiamo passione non sia se non uno stato morboso e disordinato dell'anima razionale, il quale implica un errore di giudizio circa quello che si deve ricercare od evitare. Naturalmente il vero saggio va esente da simili travimenti della passione. Egli sarà infatti consapevole degli stimoli dell'appetito fisico, ma non si lascerà mai ingannare, giudicando che il suo oggetto possa essere veramente un bene; a rigor di termine egli non prova nè speranza di conseguirlo nè timore di perderlo, in quanto emozioni di tal natura presupporrebbero che quell'oggetto fosse appreso come un bene. Analogamente, il saggio andrà certo come ogni altro mortale, sottoposto a sofferenze fisiche,

ma queste non potranno mai cagionargli afflizione dell'animo o turbamenti; ed anche le maggiori angosce non scuoteranno la sua convinzione che tutto ciò è in realtà indifferente a quella parte di se stesso che ha vera natura ragionevole. E parimente dicasi di tutti gli altri oggetti che provocano in genere speranza, timore, gioia od affanno nel cuore dell'uomo: niente di tutto ciò essi possono produrre nel saggio, perchè egli non giudica che quelle cose siano per se stesse buone o cattive. Con questo non dobbiamo pensare il saggio come un essere assolutamente chiuso ad ogni emozione; in lui c'è un entusiasmo ragionevole pel conseguimento di ciò che è veramente buono, vi sono movimenti d'inclinazione od avversione per quello che secondo ragione è preferibile (1) o per le calamità, che anche l'uomo più saggio può sperimentare; però le passioni che agitano gli spiriti comuni degli uomini, non lo toccano! Che fosse difficile trovare tra gli uomini in carne ed ossa questo modello di impassibile saggezza, gli Stoici, almeno quelli dell'età posteriore, lo riconoscevano pienamente. Insinuavano timidamente che uno o due eroi morali del tempo antico potevano esser citati come vivente incarnazione del loro ideale; quanto agli altri, non esclusi tutti i filosofi, si potevano considerare solo come più o meno vicini a questa nobile meta. Ammettendo ciò, non intendevano per nulla attenuare il rigore delle loro esigenze morali, e domandavano la più assoluta fedeltà agli esclusivi principi della saggezza. Certi del valore supremo contenuto in questa saggezza, non dubitavano che essa fosse un acquisto imperituro per quelli che l'avevano conseguita (2); anzi senza che fosse accompagnata

(1) Per la distinzione tra *preferito* o *preferibile* e *bene* vedi più avanti pp. 99-101.

(2) Gli Stoici non erano molto d'accordo circa l'immutabilità della virtù, una volta che la si fosse posseduta, bensì si accordavano

da questa fede nessuna azione ai loro occhi poteva dirsi propriamente saggia o virtuosa. Tutto ciò che non appartiene alla conoscenza, rientra nel dominio della colpa; e come la distinzione tra il giusto e l'ingiusto è assoluta, e tra questi due estremi non c'è alcuna gradazione intermedia, tutte le colpe sono egualmente peccaminose; chiunque infranga anche il minimo dei precetti, è trasgressore della legge intera. E analogamente, tutta la saggezza è in certo modo implicita pure in una singola delle sue espressioni, che di solito è indicata come una virtù particolare. Classificando le quali, gli Stoici sembrano in genere aver adottata la quadrupla distinzione platonica, almeno come punto di partenza dello schema che ci hanno presentato (1): che poi queste virtù fossero specificatamente separate, o si trattasse solo della stessa sapienza vista sotto diversi aspetti, era una sottile questione, intorno alla quale non erano riusciti a mettersi d'accordo.

Questa rara e inestimabile sapienza era dunque pensata come qualche cosa che l'uomo potesse raggiungere? Oppure credevano gli Stoici che le manchevolezze dell'uomo fossero proprio involontarie? C'è un pericolo evidente per la responsabilità morale nella tesi che il vizio sia involontario; eppure questa sarebbe la conclusione logica della identificazione fatta da Socrate tra scienza e virtù. È per questo che Aristotele, come vedemmo, cercò di confutare quel punto della dottrina socratica; ma il suo tentativo aveva soltanto fatto vedere la difficoltà

La libertà stoica
e il determinismo.

nell'ammettere che essa si può perdere soltanto colla perdita della ragione stessa.

(1) Le definizioni stoiche delle quattro virtù hanno subito non poche variazioni. Zenone, al dire di Plutarco, definiva la giustizia, la temperanza, la fortezza, come sapienza « nelle cose che si devono distribuire », « nelle cose che si devono scegliere », « nelle cose che si devono sopportare », e queste proposizioni esprimono concisamente il pensiero generale della setta.

insormontabile di distruggere quel paradosso, finchè si continua ad ammettere che uno non possa deliberatamente compiere un atto contrario a ciò che gli sembri bene. Aristotele pur dissentendo da Socrate, non s'era spinto fino a ripudiare questa premessa; quanto agli Stoici, la difficoltà era anche più palmare, visto che essi erano ritornati alla pura e semplice tesi socratica. Di fatto un filosofo che affermi virtù e scienza essere in fondo una cosa medesima, deve scegliere uno di questi due paradossi: o ammettere che il vizio è involontario o affermare che è volontaria l'ignoranza. Il secondo corno del dilemma è ad ogni modo meno pericoloso per la morale, e appunto è quello che gli Stoici hanno accettato. Con questo non avevano risolto ogni dubbio: infatti in un ordine di pensieri erano stati tratti ad estendere al massimo l'umana facoltà del volere, mentre poi la concezione che si facevano dell'universo fisico li portava ad un determinismo non meno assoluto. E allora come poteva il vizioso essere responsabile della propria colpa, se questa era rigidamente predeterminata? Lo Stoico rispondeva che l'errore, il quale è l'essenza del vizio, è tanto volontario che può esser evitato, qualora l'uomo voglia esercitare la propria facoltà di ragione; certo dipenderà dalle innate doti di forza e di fermezza (1) di uno spirito che la ragione venga effettivamente esercitata; ma la responsabilità morale rimane pur sempre salva, se l'atto colpevole procede dall'uomo stesso e non da qualche causa esteriore.

§ 15. La sag-
gezza stoica e
la Natura.

Con tutto ciò abbiamo fatto poca strada per arrivare ad una precisa definizione del contenuto

(1) Perciò qualche membro della scuola, senza repudiare la definizione di virtù = conoscenza, la definisce anche come *vigore* e *forza*. Questa forza dagli Stoici era concepita materialisticamente quale tensione particolare dell'etere sottile ossia spirito, che nella loro dottrina, era la sostanza dell'anima. Vedi nota 1, p. 98.

pratico della saggezza stoica. Come faremo ad uscire dal ferreo cerchio di queste affermazioni: 1° che la sapienza è il solo bene e la stoltezza il solo male, e 2° che questa saggezza è la scienza del bene e del male? Dove troveremo noi un metodo che ci abiliti a determinare le caratteristiche della buona condotta? Cinici e Stoici hanno sentito parimenti il bisogno di possedere un siffatto metodo per integrare la loro dottrina, dacchè nè l'una nè l'altra scuola era disposta a sostenere che ciò che il saggio risolve di fare sia indifferente — come non è indifferente ciò che gli accade — ma esigeva soltanto che lo facesse colla piena persuasione della sua indifferenza. I Cinici del resto non pare si siano curati di provvedere in alcun modo a questo bisogno, essi si appagarono di intendere per virtù quello che ogni semplice uomo intende con questo nome, eccezion fatta là dove il loro spirito di indipendenza li portava a respingere molti precetti e pregiudizî correnti. D'altra banda gli Stoici non pure hanno elaborato un sistema particolareggiato di doveri — o com'essi li definivano — « di cose acconce e convenevoli » (καθήκοντα) (1) — per ogni circostanza della vita, ma si sono inoltre preoccupati di raccogliarli sotto una formula generale. Vi riuscirono sviluppando il significato del concetto di natura dal lato positivo, mentre il Cinico lo aveva soprattutto usato in un senso negativo, come un'antitesi al termine *convenzione* (νόμος) da cui la propria saggezza l'aveva affrancato. Anche in questo uso negativo del concetto è implicito che qualsiasi tendenza attiva si possa dire nell'uomo *naturale* — ossia indipendente e non corrotta dai costumi e

(1) Forse la parola moderna *dovere* non è esatta per rendere il *καθήκον* perchè un atto così qualificato non è ancora un *atto giusto* (κατόρθωμα) se non è stato eseguito per un motivo onesto, cioè in una condizione spirituale di genuina ragionevolezza o saggezza; in caso diverso non ha altro valore che quello d'una convenienza od opportunità esteriore.

dalle convenzioni sociali — porterà a un risultato conveniente nell'atto esterno; ma è probabile che Zenone, adottando il principio della *conformità alla natura* come una norma positiva e generale della condotta esteriore, abbia subito l'ascendente della dottrina accademica. Però come accordare una simile autorità a ciò che diciamo naturale, se la natura, cioè la creazione ordinata di cui l'uomo partecipa, non è essa medesima alcunchè di ragionevole, quasi un'espressione o un'incarnazione della legge e sapienza di Dio? La visione del mondo ordinato e predisposto da un pensiero divino era comune, sotto diverse forme a tutte le filosofie che tenevano Socrate come loro caposcuola, una anzi delle più importanti di esse aveva finito per fare dell'idea divina la sola realtà dell'universo. Questa dottrina panteistica andava pienamente d'accordo colla teoria stoica del bene rispetto all'uomo. Incapaci però di formarsi della sostanza una concezione idealistica, essi, appoggiandosi al più antico sistema eracliteo, costituiscono una base materialistica al loro panteismo, e pensano il divino pensiero come una funzione della sostanza originaria e materialmente più pura, l'etereo e sottile elemento del fuoco. Il mondo fisico, per essi, è venuto fuori da Zeus, concepito come etere infocato, è nient'altro che una modificazione della sua eterna sostanza, e in essa da ultimo volatilizzandosi si riassorbirà (1) — nel

(1) Questa sostanza primaria — nel suo aspetto materiale — era concepita come fosse *ab initio* un corpo eminentemente elastico; si supponeva ch'esso mediante condensazioni successive si differenziasse in parti d'ineguale densità e tensione, i quattro elementi. Le altre differenze nelle qualità della materia, che conosciamo per esperienza, gli Stoici le spiegavano riconducendole alla presenza nella terra e nell'acqua di correnti di etere, varie per tensione (o in qualche caso di fuoco od aria, i due cioè più rari e più elastici tra gli elementi). E, ancor più strana confusione d'idee ai nostri occhi, queste correnti eterree eran pensate quali forze che tenessero insieme — o per adottare il linguaggio aristotelico, le vere *forme* che costituissero — le differenti specie di materia, *qua* differenti.

frattempo la forza informativa dello spirito divino lo penetra in ogni sua parte, dandogli perfetto ordinamento conformemente ad un suo prestabilito disegno. Il mondo è nella sua essenza divino e quindi nel suo insieme perfetto: ogni qualsiasi difetto che possa manifestarsi in qualche sua parte svanisce dal punto di vista della ragione suprema la quale « sa come si renda pari ciò che è dispari, e ordinato quello che è disordinato, e alla quale quello che è sgradevole diventa caro » (1). Questa visione teologica dell'universo fisico ha un duplice effetto sull'etica stoica. In primo luogo la convinzione, capitale per gli Stoici, che la saggezza sia pienamente sufficiente all'umana felicità, trovava un fondamento nell'ordine cosmico e si circondava d'un'atmosfera religiosa e sociale ricca d'emozione. La pratica della saggezza era così concepita come la vita pura di quella particola di sostanza divina, che rappresentava nel più esatto senso il « dio che c'è in ciascuno di noi »; la ragione che affermava il proprio primato era quella stessa di Zeus e insieme d'ogni altro dio nonchè d'ogni uomo ragionevole e quindi la nostra propria; l'attualità della ragione in ciaschedun individuo diventava appunto il bene comune di tutti gli esseri ragionevoli in quanto tali: « il saggio non può compiere il più piccolo atto di bontà senza che questo vada a beneficio di tutti gli altri saggi », anzi ben si può dire che egli torna « utile a Zeus come Zeus a lui ». In vista di questa unione degli esseri ragionevoli nella ragione, gli amici potevano giustamente essere considerati come « beni esterni », per l'uomo saggio, ed anche tra i beni era annoverato il possesso di buoni figliuoli. Ma oltre a ciò, questa medesima visione teologica procacciava l'armonia tra gli elementi superiori ed inferiori della nostra vita. Chè anche

(1) La citazione è tolta dall'inno attribuito a Cleante che fu capo della scuola stoica tra Zenone e Crisippo.

nell'uomo fisico ed irrazionale, così come è originariamente formato, scopriamo chiari indizî d'un divino disegno.

Apparterrà alla volontà razionale il compito di portarlo consciamente ad esecuzione; e di fatto nella prima fase della vita, quando la ragione non è ancora pienamente sviluppata, i sani impulsi naturali compiono ciò che più tardi sarà opera della ragione. La formula quindi « vivere secondo natura », in quanto si applica all'uomo considerato come « animale ragionevole », può essere intesa sia come dichiarazione che alla ragione spetta il governare, sia come guida relativa al modo in cui questo governo della ragione deve essere praticamente esercitato. Nell'uomo, e non diversamente negli altri animali, gli istinti naturali fin dalla nascita provvedono alla conservazione e alla tutela integrale della struttura fisica; poi quando la ragione si è sviluppata ed ha affermato se medesima come il solo proprio bene, questi primari scopi della natura e quanto serve a conseguirli, vengono a costituire gli oggetti esteriori, cui la ragione mira; in essi vi è un certo valore (*ἀξία*) e proporzionalmente ad esso vengono preferiti (*προηγμένα*) e i loro contrari respinti (*ἀποπροηγμένα*); e di fatto la saggezza può trovare la sua manifestazione pratica, solo in un esercizio conveniente e costante di siffatta preferenza o avversione. Per tal via tutte o almeno la più parte di quelle cose che sono comunemente giudicate come beni, — la salute, la forza, la ricchezza, la gloria (1) ecc. — rientrano in quella sfera di oggetti su cui si può portare la scelta del saggio, quantunque per questo il vero unico bene consista

(1) Gli Stoici sembra abbiano mutato pensiero rispetto alla buona reputazione *εὐδοξία*; dapprima, allorchè la scuola era più sotto l'influsso del Cinismo, essi professavano un'indifferenza tanto esterna quanto interna verso di quella; più tardi cedettero al senso comune ed inclusero l'*εὐδοξία* tra le cose *preferite*.

nella scienza ch'egli possiede per scegliere e non nelle cose che abbia realmente scelto; proprio come è dell'arciere che mirando ad un bersaglio non ha per iscopo il bersaglio stesso, bensì la dimostrazione della propria abilità nel colpirlo (1).

Possiamo chiarire la distinzione spiegata di sopra, riferendosi ad un punto della dottrina degli Stoici, che lascia qualche volta dubitoso il lettore moderno, cioè a dire la loro esortazione al suicidio. A prima giunta questa ci pare inconciliabile sia colla virtù della fortezza, ch'essi raccomandano all'uomo, come colla fede ch'essi professano in un provvidenziale ordine del mondo. In generale l'uomo è spinto al suicidio dalle miserie della vita; come mai, ci domandiamo, può il saggio, pel quale il dolore non è un male, indursi ad abbandonare quel posto, che la divina ragione gli ha assegnato? Lo Stoico risponde, che se è vero che il dolore non è un male, è pur sempre però una condizione che abbiamo il diritto di respingere, presentandosi alla nostra scelta la possibilità di uno stato senza dolore; senza contare d'altra parte che dal punto di vista della saggezza la vita non è un bene, e quantunque in generale sia preferibile la sua conservazione, possono nascer circostanze in cui il saggio si convince per certi indubbi segni naturali che la morte è da anteporsi alla vita. Queste prove, a giudizio degli Stoici, le avremmo in caso di mutilazioni, malattie incurabili ed altri flagelli, come anche quando siamo afflitti da dolori ineffabili. Allorchè siamo dinanzi a siffatte circostanze, la saggezza e la forza d'animo hanno occasione di manifestarsi, seguendo questi avvertimenti della natura o della Provvidenza,

(1) La comparazione ebbe applicazioni diverse secondo gli Stoici; però mi pare che sia stata ben applicata per illustrare l'importante dottrina, alla quale l'ho collegata; e possiamo desumere da Cicerone (*De finibus*, libro III) che così fu almeno usata da qualche adepto della setta.

tanto quanto esse altre volte si palesano resistendo alle seduzioni del piacere o del dolore.

Fin qui abbiamo preso in considerazione la natura dell'uomo singolo, disgiunto dalle sue relazioni sociali; è chiaro però che il campo d'esercizio della virtù, com'è comunemente intesa, più specialmente consiste in queste relazioni. Nell'esposizione dei doveri (καθήκοντα) fatta dagli Stoici, essi lo riconoscevano pienamente; cosicchè la parte più importante della loro opera nell'ambito della moralità pratica è appunto la trattazione del fondamento naturale della giustizia, cioè delle prove da essi ricavate dalla costituzione mentale e fisica dell'uomo per dimostrare ch'esso era nato non per se stesso, ma per l'umanità. Osservavano tuttavia a questo riguardo in modo speciale il doppio significato del termine *naturale*, che si applica 1° a ciò che esiste positivamente sempre o almeno nella più parte dei casi, 2° a ciò che dovrebb'essere se il disegno originale della umana vita fosse pienamente attuato. Gli Stoici però non riescono ad armonizzare chiaramente i due elementi di questo concetto. L'uomo, come Aristotele aveva giustamente insegnato, è per sua natura un animale politico; nella concezione ideale della natura, quale se la raffiguravano gli Stoici, esso diventava, come potremmo dire, *cosmopolitico*; data la visione stoica dell'universo come un tutto, tutti gli esseri razionali, nell'unità stessa della ragione a tutti comune, dovevano naturalmente formare una sola comunità sotto una sola legge. Ovvî corollari di questa legge di natura erano i precetti per cui i cittadini, di questa « città di Zeus » dovevano rispettare i contratti, astenersi dal danneggiarsi a vicenda; accordarsi per la mutua protezione contro le offese; mentre poi era evidentemente necessario alla conservazione della società umana che i suoi membri procacciassero l'unione dei sessi, procreassero figli ed avessero cura del loro allevamento e della loro educazione.

La natura per quel che riflette i rapporti tra i sessi non era andata più in là: è per questo che nella repubblica ideale di Zenone, proprio come in quella platonica era stabilita la comunanza delle donne, mentre di altri Stoici si dice che sostenessero e dimostrassero con paradossi piuttosto ripugnanti il carattere convenzionale e relativo delle norme correnti intorno alla moralità sessuale. Di più la rigida teoria della scuola non riconosceva come giusta e quindi obbligatoria altra legge o altra autorità che quella del saggio: questi solo è vero legislatore e vero re! Sotto questo aspetto la « natura » dello Stoico, può sembrarci in procinto di diventar rivoluzionaria come più tardi quella di Rousseau. Però praticamente il lato rivoluzionario di questo concetto era lasciato dai più nella penombra; la legge razionale d'una comunità ideale si confondeva pacificamente cogli ordinamenti e coi costumi positivi della società esistente, e i legami naturali che stringono nella realtà l'uomo alla famiglia, ai parenti, alla patria, e in genere all'umanità volgare, ci danno lo schema su cui vengono ricalcate le esterne manifestazioni della giustizia (1). Non diversamente nell'esame che gli Stoici hanno fatto dei doveri di convenienza sociale come nella posizione da essi presa di fronte alla religione popolare, si palesa sempre quella stessa attitudine eclettica che oscilla tra la tendenza a ripudiare tutto quanto abbia carattere d'artificio e di convenzione e l'opposta tendenza a rispettare tutto quanto è attualmente costituito: e ognuna di queste direttive esprime a suo modo il riconoscimento del principio fondamentale della « conformità alla natura ».

(1) Sembra esser stata una massima generalmente accolta quella per cui il saggio stoico prendesse parte alla vita pubblica, a meno che qualche particolare impedimento ne lo dissuadesse; però i critici della scuola hanno osservato che in pratica impedimenti siffatti erano frequentemente riscontrati dai filosofi stoici.

§ 16. Stoici ed
Edonisti.

Gli Stoici includevano tra gli scopi precipui della natura, ai quali la saggezza attribuisce un certo valore di preferenza, la liberazione dal dolore fisico; però anche in questo vestibolo della saggezza, il piacere non trovava nessun posto. Essi sostenevano che quest'ultimo non fosse mai oggetto d'una sana tendenza naturale, ma un sovrappiù (ἐπιγέννημα), una mera conseguenza di impulsi naturali che avessero raggiunto il loro fine. Si sforzavano perciò di opporsi alla teoria di Epicuro anche là dove questi sembra *prima facie* più forte — cioè quando si appellava al fatto che tutti gli esseri viventi muovevano per natura alla ricerca del piacere. E nemmeno comprendevano gli Stoici come piacere (ἡδονή) la sola soddisfazione dell'appetito fisico — sappiamo ad esempio che Crisippo adduceva come argomento decisivo contro Aristotele, che la pura speculazione è anch'essa una forma di ricreazione, ossia di piacere. Anche la gioia od allegrezza (χαρά, εὐπροσύνη) che accompagna la pratica della virtù essi la consideravano solo come una circostanza accidentale inseparabile, e non un coefficiente essenziale della felicità. Solo in una modificazione posteriore dello Stoicismo (1), la serenità o pace dell'anima diventa lo scopo supremo e positivo, a conseguir il quale l'esercizio della virtù non è più che un mezzo; nel sistema di Zenone la buona volontà, e non il sentimento che l'accompagna, costituisce l'essenza della vita onesta. Nello stesso tempo, dacchè il sentimento di piacere, qualunque sia la sua specie, ha sempre avuto una parte preponderante nel concetto popolare di felicità o benessere (εὐδαιμονία), è molto probabile che la più grande attrattiva della dottrina stoica per moltissimi spiriti fosse costituita da quelle serene gioie della virtù, da quell'imperturbabilità che si affermava il saggio

(1) Per quel che mi consta, questa modificazione non si riscontra in maniera precisa prima di Cicerone. Confr. in seguito p. 117, nota 2.

conservasse anche in mezzo ai peggiori tormenti. Se così è, ben può dirsi che Stoici ed Epicurei si facessero concorrenza, offrendo all'umanità una felicità di identica natura: le peculiarità filosofiche d'entrambi i sistemi possono essere egualmente spiegate riconducendole al desiderio di affermare quell'indipendenza di fronte alle vicende e casi della vita, giudicata essenziale ad una costante serenità dell'animo. Su questo punto le pretese accampate dagli Stoici erano altissime: pel fatto stesso che la felicità del saggio da essi posto come modello, era non solo indipendente dalle cose esterne e dalle condizioni del corpo, ma anche dal succedersi stesso del tempo: in un solo atto di saggezza essa era pienamente raggiunta, nè poteva crescere per decorso di tempo. Paradosso violento, ma del tutto consono allo spirito dello Stoicismo: invece ci sorprende di più vedere che il saggio epicureo non meno di quello stoico, deve esser beato anche nei tormenti. Anche la sua felicità poggia soprattutto sulla conoscenza e sopra un giusto apprezzamento; la fortuna poco vi concorre, e pel fatto d'esser ristretta ad un tempo determinato non iscapita questa felicità, quando lo spirito si è persuaso dei naturali limiti della vita: in una parola Epicuro non fa sforzi che siano inferiori di quelli di Zenone, per eliminare l'imperfezione dalle condizioni dell'umana esistenza. Questo tratto caratteristico ci spiega la differenza fondamentale tra la dottrina epicurea e l'ingenuo edonismo di Aristippo. Questo ultimo sistema dava la più semplice e spontanea risposta al quesito: quale sia il bene supremo per l'uomo; ma senza tener conto ch'esso, nelle sue conseguenze estreme, correva rischio d'offendere la coscienza morale comune, era incapace di darci quel carattere di perfezione e di sicurezza che, al dir d'Aristotele, ognuno intuisce debba trovarsi in

ciò che è il vero bene per l'uomo (1). Dal punto di vista greco, una filosofia è insieme un'arte ed una scienza della vita onesta; l'edonismo vi doveva apparire non altro che una malaccorta e vaga arte di procacciarsi il piacere, così com'è generalmente inteso. Anzi era facile scoprire come l'abitudine della riflessione filosofica spesso doveva agire in senso contrario al conseguimento di simile scopo, per lo sviluppo che il pensatore fa della propria coscienza per modo da turbare il normale rapporto cogli oggetti esterni dal quale dipende ordinariamente il valore del godimento. Ecco perchè vediamo che gli adepti ulteriori della setta cirenaica furon costretti a cangiarne il principio fondamentale: già Teodoro definiva il bene un'allegrezza (*χαρά*) dipendente dalla saggezza, distinguendola dal puro piacere; ed Egesia proclamava che la felicità è irraggiungibile, e che il compito precipuo della saggezza consiste nell'affrancare la vita dalla sofferenza, il che si ottiene facendoci indifferenti a tutte quelle cose che procaccian piacere. Ma con questo mutamento il sistema perdeva quel punto d'appoggio che aveva avuto nella comune tendenza umana a ricercare il piacere; e in realtà con Egesia la ricerca del piacere si cangia nel suo opposto, e non c'è da stupire se apprendiamo che i libri di questo edonista erano stati proibiti come quelli che incitavano al suicidio. È evidente che qualora si volesse fondare l'edonismo filosofico sopra una larga e solida base, bisognava che in qualche modo esso accordasse nel proprio concetto di bene, ciò a cui anche l'uomo più semplice tende per natura, con quello che la filosofia può ragionevolmente presentare. Una combinazione di tal sorta, pur con qualche artificio,

(1) I Cirenaici ammettevano che anche il saggio non può contare sopra una vita di piacere ininterrotto; e Teodoro, il più sincero della scuola, si dice abbia insegnato espressamente che il saggio in certe circostanze può commettere furto, adulterio e sacrilegio.

seppe presentarla Epicuro; il suo sistema, non ostante tutti i difetti, ha rivelato una capacità poco comune di resistenza superando la prova del tempo, come lo dimostrò per generazioni successive la tenace adesione dei discepoli durante il corso di circa sei secoli.

Per un lato Epicuro sostiene, non meno energicamente d'Aristippo, che il piacere è in fondo il solo bene e il dolore il solo male; che nessun piacere deve essere respinto se non a causa delle conseguenze dolorose che possa recare, e nessun dolore può essere voluto tranne come mezzo ad un piacere maggiore; che la forza coattiva d'ogni legge o consuetudine si fonda soltanto sulle penalità che seguono alla sua trasgressione; in una parola che l'intera condotta virtuosa e tutta l'attività speculativa sarebbero vane e sterili ove non contribuissero a render piacevole la vita di colui che agisce. E aggiungeva che per piacere si deve intender ciò che l'uomo comune comprende con questa parola, e che se si elimina la soddisfazione delle tendenze e dei sensi, il concetto di piacere perde ogni significato. Il sistema epicureo sembrerebbe fin qui, non facesse altro che assecondare le inclinazioni dell'uomo totalmente dedito alla voluttà. Cambia però tosto la cosa, quando siamo avvertiti che l'apice del piacere, sia fisico che spirituale, si raggiunge colla semplice rimozione della sofferenza, o dell'inquietudine, dopo di che il piacere consente variazioni, ma non è suscettibile d'aumento; e quindi la più grande soddisfazione di cui il corpo è capace, possiamo procacciarcela coi mezzi più semplici, e ognuno è in grado di procurarsi la ricchezza naturale. Questa dottrina offre un'analogia curiosa con quella esposta nella *Repubblica* di Platone dove viene svalutato il piacere sensuale; con tutto ciò deve esserne accuratamente distinta. Platone sostiene che il sensualista scambia per piacere la semplice rimozione del

§ 17. Epicuro
(341-270 a. C.).

dolore che accompagna il bisogno, vittima com'è dell'illusione prodotta dal contrasto: Epicuro invece afferma che la soddisfazione d'un bisogno fa risorgere quel tranquillo senso di benessere che accompagna la pura coscienza d'una vita normale, non turbata nè da dolore, nè da ansietà, e che questo piacere di natura statica (*καταστηματική ἡδονή*) possiede al più alto grado la qualità d'un piacere positivo. Un secondo e non meno spiccato divario dal sensualismo volgare e dal sistema dei Cirenaici, la dottrina epicurea ce lo presenta in ciò che sebbene il corpo sia per essa l'originaria fonte e la radice d'ogni piacere, però i piaceri o i dolori dell'anima sono di fatto molto più importanti che quelli del corpo, e ciò perchè è possibile aumentare il sentimento sia per mezzo del ricordo sia per mezzo dell'anticipazione. Quando vengano concessi questi due principi, Epicuro si fa forte di assicurare al suo saggio quella continuità di costante felicità, che certo non può conseguirsi colla ricerca del piacere inteso nel senso volgare. Certo egli non avrebbe potuto promettere a' suoi discepoli che mai i dolori del corpo potessero aver il sopravvento sopra i suoi piaceri, quantunque si sforzasse di consolarli con questa considerazione che tutti i dolori fisici sono o di corta durata o di debole intensità; siccome però, almeno transitoriamente, anche per il saggio era possibile che la vita del corpo ci presentasse un soprappiù di dolore, Epicuro pensava fosse possibile ristabilire l'equilibrio per mezzo del piacere mentale per modo da concludere con un avanzo di reale benessere attuale, purchè solo lo spirito riuscisse come doveva ad affrancarsi dallo sgomento dei morbosi timori del futuro.

Si capisce che da questo momento l'ufficio capitale e indispensabile della filosofia è quello di procacciarsi questa calma interiore; ora l'ansietà maggiore che l'uomo prova rispetto al futuro sorge dal timore della morte e da quello dell'ira degli dei;

dunque soltanto una esatta conoscenza dell'universo fisico e del posto assegnato all'uomo in esso può distruggere le cause di questi timori. L'etica cercherà quindi nella fisica quel principio liberatore, di cui ha dimostrato la necessità per l'uomo. Epicuro trova questa redenzione nell'atomismo di Democrito (1), che spiega la totale struttura dell'universo fisico in una maniera puramente meccanica, senza intervento d'una mente ordinatrice. Gli dei, in siffatta teoria, diventano superflui, dal punto di vista cosmologico: con questo Epicuro non è ateo; egli è disposto ad ammettere la fondatezza della comune credenza che afferma l'esistenza di questi esseri beati e immortali, ed anche ritiene che la loro immagine si presenti di tempo in tempo agli uomini sia nel sogno sia in visioni allo stato di veglia. Ciò però non giustifica a suo giudizio il timore della loro collera o vendetta. « L'essere incorruttibile e beato nè è suscettibile di turbamento nè può causarlo in altri, esso non è capace nè di rancore nè di simpatia ».

Essendo così rimossa la paura di qualche cosa dopo la morte, non rimane che liberarci dalla paura della morte stessa. Ma quest'ultima, così ragiona Epicuro, è il prodotto d'una mera illusione del nostro pensiero: la morte ci appare paurosa perchè noi confusamente ci concepiamo nell'atto di incontrarla. Ora non c'è in realtà nessun incontro di tal

(1) L'unica importante modificazione introdotta da Epicuro nei principi fondamentali della fisica di Democrito è stata quella di attribuire agli atomi — che al pari di Democrito supponeva essere gli elementi originali delle cose — una tendenza spontanea nella lor caduta a deviare infinitesimamente dalla perpendicolare. Questa ipotesi gli pareva indispensabile per spiegare l'incontro degli atomi, necessario per la formazione dei mondi; senza contare che costituiva anche un fondamento fisico alla dottrina del libero arbitrio nell'uomo, che Epicuro riteneva eticamente importante sostenere, in opposizione alla sommissione stoica ai decreti del fato. Già menzionammo che la posizione etica di Epicuro era stata così in parte anticipata da Democrito; il suo sistema può in generale considerarsi come il prodotto d'una fusione di elementi democritei e cirenaici.

genere: infatti « allorchè noi esistiamo, la morte è tuttora assente; quando poi la morte viene, noi non ci siamo più ». La morte dunque per noi realmente non esiste; il saggio ne allontana da sè il pensiero e godendo di « beni immortali » vive la felicità d'una esistenza serenamente indisturbata, nè delle limitazioni di essa si accorge appunto perchè gli sono pienamente conosciute.

Temperanza e forza di tal sorta competono evidentemente ad una vita filosofica foggata stabilmente sul principio della saggezza: non è però altrettanto chiaro che il saggio epicureo debba sempre praticare la giustizia. È naturale ch'esso non consideri la giustizia come un bene in sè; « la giustizia naturale, dice Epicuro, non è che una convenzione relativa a certi mezzi diretti a prevenire reciproci danni ». Anche il saggio senza dubbio aderisce a questo contratto, desiderando sfuggire alle offese per parte de' suoi simili; ma perchè mai lo osserverebbe, quando gli fosse possibile e conveniente qualche segreto atto d'ingiustizia? Epicuro volendo esser sincero, ammette che l'unico motivo in tal caso sarebbe che il saggio vuole risparmiarsi le ansie dolorose, che il continuo timore d'esser scoperto gli procaccerebbe; però riconosce questo motivo come inadeguato, e dichiara la giustizia inseparabile dal vero piacere. Analogo sforzo, sincero per quanto inefficace diretto a liberare il proprio edonismo egoistico dalle sue conseguenze anti-sociali, troviamo nell'entusiastica esaltazione ch'egli fa del valore dell'amicizia. Il suo fondamento non può essere se non la vicendevole utilità; il che non toglie che il saggio possa in certe occasioni anche incontrare la morte per amor dell'amico, e l'unica obbiezione mossa da Epicuro ad una totale « comunione di beni tra gli amici » sarebbe che un simile consiglio suppone appunto la mancanza di quella perfetta reciproca fiducia, che deve esserci nell'amicizia. Siffatte espressioni sono destinate a colpirei

più che mai, visto che sotto altri rispetti il modello di saggezza presentato da Epicuro ostenta un distacco, freddamente calcolato, dai legami ordinari della vita: il saggio non cadrà nei lacci d'amore, non diventerà padre di famiglia, e non parteciperà, tranne che in circostanze eccezionali, alla vita politica. È per questo che il paradosso epicureo d'una amicizia pronta al sacrificio e pur fondata sul puro egoismo fu uno di quei pochi punti dell'insegnamento del maestro che portò dubbî e divergenze d'opinione tra i discepoli; questi tuttavia sembra ch'abbiano finito per accettare senza riserve la sua dottrina, pur presentandone all'occorrenza interpretazioni diverse. Possiamo poi credere che su questo punto l'esempio stesso di Epicuro, uomo di carattere affabile ed amorevole e particolarmente capace di universale simpatia (1), supplisse alla manchevolezza di forza logica nella sua dottrina. Il geniale consorzio ch'egli seppe attuare nella comunità filosofica raccolta nel suo giardino, restò nella tradizione della scuola come uno de' suoi caratteri più salienti. E certo questo ideale, parimenti accarezzato dagli Stoici come dagli Epicurei, d'una fraterna società di saggi uniti tra loro in un'armoniosa e placida esistenza, più agevolmente potè realizzarsi in quello schema epicureo di una vita che distaccatasi dai contrasti politici e dialettici si ritira nella semplicità e nell'ozio sereno, quasi ad imitazione di quell'altro eterno ozio degli dei, segregati dalla fortuita combinazione di atomi, che noi chiamiamo un mondo!

I due sistemi sopra descritti son quelli che hanno di preferenza attratto l'attenzione degli antichi in quanto si interessavano al problema morale; a partire dall'inizio pressochè simultaneo di quelle

§ 18. Ultimo periodo della filosofia greca.

(1) Di lui si nota che non disdegnò la collaborazione sia di donne che di servi ne' suoi lavori filosofici.

dottrine fino al termine del secondo secolo dell'era volgare, quando cioè lo Stoicismo dilegua in gran parte e si perde. Però accanto a loro le scuole di Platone e d'Aristotele hanno sempre conservato una continuità di tradizione e vissuto d'una vita più o meno attiva: cosicchè la filosofia, quale elemento costitutivo della civiltà greco-romana si suddivideva in queste quattro correnti. Ma la storia interiore delle quattro scuole è profondamente diversa. L'etica aristotelica non ebbe svolgimento degno di nota; forse perchè l'attività filosofica dei discepoli dello Stagirita restò in certo qual modo schiacciata dall'eredità della grandiosa opera del maestro ed anche ostacolata dal multilaterale carattere della sua dottrina. Quanto agli Epicurei, data l'accettazione pura e semplice ch'essi facevano dei dogmi (1) del grande filosofo, meriterebbero d'esser detti piuttosto una setta che una scuola. D'altra parte la coerenza formale con cui la scuola platonica conservava la tradizione, era di fatto alterata da cambiamenti così importanti che gli storici della filosofia debbono annoverare non una ma più « Accademie ». Già avemmo l'occasione di notare i due tratti caratteristici più importanti della dottrina etica nella « Accademia antica » che succedette immediatamente al fondatore; essa nella sua maggioranza (2) sotto Speusippo, venne alla negazione che il piacere fosse un fattore dell'umana felicità e accolse la « conformità alla natura » come una massima fondamentale della pratica. L'uno e l'altro principio

(1) Dicesi che l'ultimo comando di Epicuro a' suoi discepoli sia stato: τῶν δογμάτων μεμνήσθαι.

(2) Sappiamo del resto da Aristotele che Eudossio che pare sia stato ad ogni modo per qualche tempo un membro della scuola, adottasse, in opposizione colla maggioranza, un'interpretazione puramente edonistica del bene supremo: e l'estremo anti-edonismo di Speusippo dovette esser solo transitorio nella scuola, poichè sappiamo che Crantore accoglieva nella sua scala dei beni il piacere, collocandolo dopo la salute e prima della ricchezza.

accostano l'Accademia antica strettamente allo Stoicismo; il divario più spiccato che corre tra le due dottrine è questo: ciò che gli Stoici riconoscevano soltanto come degno d'esser preferito, gli Accademici lo chiamano senz'altro buono. Quest'ultimi così raggiungono la vecchia triplice divisione dei beni cioè: 1° quello dell'anima ossia la virtù, 2° quello del corpo, sanità fisica e perfetta conformità degli organi alle loro funzioni, e 3° beni esteriori, come ricchezza, potere, estimazione; e conseguentemente giudicano esser la virtù il precipuo ma non l'esclusivo fattore della felicità (1). Un'opinione non molto diversa era sostenuta dai Peripatetici, quantunque dessero al concorso delle circostanze esteriori maggiore importanza; e a questi infatti, nel periodo in cui le energie della scuola platonica si consumarono nello scetticismo (tra il 276 e il 100 a. C.) spettò principalmente il compito di sostenere quella che può definirsi la opinione media (2) e più conforme al senso comune circa il rapporto tra virtù e felicità, in contrasto coi paradossi stoici, che insistono nell'attribuire alla condizione del saggio tutte le qualità che si possano desiderare, senza riserva o limitazione.

Sotto la direzione di Arcesilao (315-240 a. C.) si compì il notevole spostamento della scuola platonica

Scetticismo
ed Eclettismo
accademico.

(1) È degno di nota che l'Accademia aveva già ammesso sostanzialmente la separazione dell'etica dalla teologia, sostenuta da Aristotele contro Platone; perchè se, come si è detto (Clem. Alex. II v. 24) Senocrate distingueva due specie di saggezza (*φρόνησις*) di cui l'una pratica mentre l'altra detta perciò *σοφία* speculativa e relativa alle « cause prime e all'essere intelligibile », ciò non era che una adesione verbale a Platone, che toglie alla sua asserzione d'essere onninamente aristotelica.

(2) Differenti sono i gradi di questa moderazione, ma in nessun caso essa era veramente moderata, se dobbiamo giudicare dagli attacchi cui fu esposto il successore di Aristotele, Teofrasto, per la sua debolezza nell'ammettere che vi fosse un tal grado di tortura che impedirebbe ad un uomo buono d'essere felice. Confr. Cic., *Tu c. V, VIII, 24.*

verso lo scetticismo. È da notare che gli Accademici non erano i primi scettici dell'età post-aristotelica: prima d'essi Pirrone d'Elide, contemporaneo di Zenone e di Epicuro, aveva affermato che il miglior modo per conseguire quella assoluta tranquillità dell'animo, celebrata concordemente dagli Stoici come dagli Epicurei, consisteva nell'astensione assoluta da ogni affermazione dogmatica. Non è facile accertare esattamente il grado di parentela spirituale che corre tra Pirrone e Arcesilao; perchè indipendentemente da qualsiasi influsso del Pirronismo, è agevole comprendere come, inariditasi la tradizione dell'insegnamento personale di Platone, il lato negativo del metodo socratico, presentato così potentemente in molti dialoghi di lui, dovesse finir per spingere in modo quasi irresistibile coloro, che apprendevano sui libri la dottrina del maestro, verso lo scetticismo. Perfino in quel dialogo, che ha intendimenti costruttivi qual è la *Repubblica*, Platone a rigor di termine rappresenta il concreto mondo dei sensi, dove il filosofo è pur chiamato ad agire, non come soggetto di conoscenza ma di opinione; ecco perchè Arcesilao ben poteva vantarsi di esser fedele a Platone, negando quella certezza dommatica, che gli Stoici attribuivano alla percezione sensibile, e affermando che la probabilità (τὸ εἰλόγον) deve essere per l'uomo guida alla felicità (1). Poco o nulla ci è noto del carattere speciale della dottrina di Arcesilao; pare però che il suo continuatore più celebre, Carneade (213-128 a. C.), abbia fatto applicazioni molto pericolose sotto l'aspetto morale dei principî scettici. Ci è infatti raccontato che in occasione di una famosa ambasciata, soste-

(1) Seguiamo lo Zeller nel suo giudizio dell'insegnamento morale di Arcesilao; esso si fonda sopra un passo di Sesto Empirico (*Math.* VII, 158). Devo del resto dire che altri autori trattano lo scetticismo di Arcesilao press'a poco alla stessa stregua di quello di Pirrone.

nuta a Roma da alcuni filosofi (155 a. C.), Carneade che aveva allora fatto furore tra la gioventù romana, dopo aver perorato un giorno a favore della giustizia, il giorno appresso confutò trionfalmente i suoi propri argomenti. Forse il desiderio di una certezza pratica maggiore di quella che lo scetticismo potesse offrire, ricondusse in parte l'Accademia dalla posizione scettica ad una specie di eclettismo, dove una dottrina analoga alla stoica, eliminati gli elementi più paradossali, veniva professata come fosse il vero insegnamento morale di Platone ed Aristotele. Chi condusse a termine questa trasformazione fu Antioco di Ascalona (1), le cui lezioni, fatte nella sua qualità di scolarca dell'Accademia, furono seguite da Cicerone nel 91 a. C. Del resto la stessa scuola stoica aveva manifestato disposizioni analoghe ad accordarsi colle altre, specialmente per mezzo di Panezio, che ne ebbe in Atene la direzione per qualche tempo nella seconda metà del II secolo a. C. (2). Nè tra i Peripatetici mancava la medesima tendenza. Il risultato generale di questi movimenti fu che tanto gli Stoici, quanto gli Accademici e i Peripatetici finirono per accogliere su vasta scala una dottrina morale, il cui contenuto era per la più parte di schietta derivazione stoica. La controversia capitale tra gli Stoici e le scuole rivali volgeva non intorno alla determinazione dei caratteri della virtù e del dovere, ma sulla questione in che misura la virtù fosse sufficiente alla felicità (3). In ogni modo

(1) Filone predecessore e maestro di Antioco dicesi abbia occupato una posizione intermedia tra Carneade e quest'ultimo, per questo alcuni lo fanno fondatore di una quarta Accademia, mentre quella di Antioco sarebbe contata come quinta. Notisi che Antioco, mentre respingeva alcuni dei paradossi stoici — per es. quello che tutte le colpe sono egualmente gravi o che la virtù basta alla perfetta felicità — ne ammetteva però altri che urtavano il senso comune. Da Cicerone sappiamo ch'egli sosteneva cogli Stoici che solo il saggio può essere veramente ricco, bello, possente e libero.

(2) Probabilmente circa 130-110 a. C.

(3) Gli oppositori ortodossi dello Stoicismo — Accademici o Peripatetici — non hanno sempre negato che si debba preferire

la tendenza all'eclettismo veniva favorita dal diffondersi della filosofia greca nelle alte classi di Roma, in quanto che lo spirito pratico dei Romani era poco adatto ad accettare in modo schietto e decisivo tanto la tesi scettica quanto le affermazioni più paradossali dello Stoicismo.

§ 19. La Filosofia a Roma.

L'introduzione a Roma della filosofia ellenica non meno degli altri elementi dell'ellenismo, rappresenta nella storia della civiltà greco-romana un fatto di capitale importanza: però per quel che riflette lo sviluppo della dottrina morale questa importanza è di second'ordine, chè i Romani non hanno mai oltrepassato la posizione di semplici scolari di fronte ai maestri greci, almeno rispetto ai punti fondamentali della dottrina filosofica. Anzi si manifesta nello spirito romano una certa repugnanza allo studio della filosofia nello sforzo fatto fin dagli inizi per escludere le nuove correnti di pensiero. Nel 161 a. C. un senatoconsulto proibiva ai filosofi e ai retori di soggiornare a Roma e Plutarco (*Cato Major*, XXII) ha descritto l'avversione che nello spirito del vecchio Catone produsse l'ambasceria di filosofi venuta sei anni dopo, e alla quale più sopra abbiamo alluso. Con tutto ciò la penetrazione spirituale greca era irresistibile: dapprima la scuola d'Epicuro guadagnò uditori e seguaci tra i Romani aperti alle idee nuove; non molto dopo lo Stoicismo fu a Roma rappresentato da Panezio, che per più anni vi prese dimora, e in quel tempo godette dell'intimità di Scipione e di Lelio; agli inizi del secolo primo vi troviamo Filone che insegna le dottrine semiscettiche dell'Accademia, nè vi mancavano i Peripatetici. Il poema di Lucrezio, che è una delle più grandi opere della letteratura

assolutamente la virtù ad ogni altro oggetto del desiderio, e neppur ch'essa basti a procacciare in qualche misura la felicità; ma solo ch'essa basti alla felicità perfetta.

romana, è la dimostrazione del vivo e schietto entusiasmo con cui l'Epicureismo era stato accolto in un certo gruppo spirituale a Roma; non sembra però che sia stata tanto la concezione edonistica del bene supremo quella che affascino Lucrezio, quanto piuttosto il fatto che la interpretazione atomistica dell'universo gli sembrava la più efficace ad assicurare la tranquillità dell'animo sgombrandolo dai timori superstiziosi. L'Accademia della fase scettica o meglio eclettica (1), ebbe un celebre sostenitore in Cicerone; la sua opera certamente

Cicerone
(106-43 a. C.).

(1) Cicerone dichiara di appartenere all'Accademia in quanto sostiene lo Scetticismo: la sua adesione ad esso deve esser stata di carattere vago e non filosofico; nell'etica poi, di cui ci occupiamo qui, egli è certo più eclettico che scettico.

(2) Dico « costituire o conferire felicità » perchè mi par chiaro che Cicerone — a diversità almeno dei più antichi Stoici — intende che l'*εὐδαιμονία* o *vita beata* sia il prodotto di atti virtuosi, e non

negavano. Comunque sia, la parte principale del contenuto di quel trattato sopra menzionato intorno ai doveri (puramente formali) è derivata semplice-mente dallo stoico Panezio, e potrebbe servire come modello dell'insegnamento pratico degli Stoici nella fase eclettica. Possiamo notare i tratti capitali di questa dottrina, il cui schema è fornito dall'antica classificazione delle quattro virtù cardinali. Nella definizione della saggezza è fatta qualche concessione al principio aristotelico per cui la ricerca della conoscenza si compie per amor della conoscenza stessa, per quanto la speculazione rimanga subordinata all'azione. Parallelamente, pur essendone distinta, alla giustizia che obbliga gli uomini ad astenersi reciprocamente dal danneggiarsi senza ragione, a rispettare la proprietà, ad adempiere i contratti, è posta la beneficenza o liberalità che si manifesta nel rendere a tutti gli uomini quei servizi che possono esser compiuti senza sacrificio, ad aiutare più largamente quelli che a noi son legati da più stretti vincoli, i concittadini, i congiunti di diverso grado, gli amici, i benefattori, e specialmente la patria, che ha più di tutti diritto sopra di noi. Sotto l'espressione di fortezza o magnanimità si distinguono due diverse doti degne di stima: il disprezzo che il filosofo ha delle cose e delle vicissitudini esteriori e il sentimento che spinge l'uomo d'azione ad ardue e perigliose intraprese. Infine la quarta virtù, la temperanza, vien qui concepita quale attuazione, in una particolar sfera, della convenienza o conformità allo scopo, cio che in senso ampio è poi un aspetto o appendice di ogni virtù. Nè è senza qualche importanza che in una trattazione popolare di etica lo Stoicismo, quale era quello rappresentato da Panezio, non disdegnasse di discutere il lato utilitario (utile) nel senso volgare,

qualche cosa di cui l'azione virtuosa sia l'unico o il principale elemento. Vedi *De finibus* V, VIII, 23.

della condotta in quanto distinto dal suo lato di vera bontà morale (*honestum*) (1) e più particolarmente cercasse di rinsaldare i doveri di mutua amorevolezza coll'enumerazione dei vantaggi che si raccolgono nella vita sociale da quelli che li adempiono. Si andava fino a concedere che vi fossero casi di conflitto apparente tra convenienza e virtù, degni di un minuto esame: naturalmente si ammetteva che sempre la virtù fosse in realtà conveniente, ma intanto si apriva l'adito al quesito fino a che punto nell'adempimento della virtù fosse implicito per parte dell'agente il sacrificio de' suoi interessi di questo mondo al dovere sociale, ad esempio si discuteva fino a qual punto un commerciante nelle contrattazioni fosse obbligato a rivelare le circostanze che influissero materialmente sul prezzo delle sue merci.

D'altronde più nella giurisprudenza che nella filosofia è da ricercarsi il contributo originale che Roma ha recato allo sviluppo del pensiero umano, e per conseguenza l'aspetto più notevole dell'influsso stoico in Cicerone si manifesta là dov'egli viene a trattare della moralità sotto il punto di vista giuridico. Già notammo come uno dei caratteri preminenti dello Stoicismo, la concezione d'una legge obbligatoria per l'uomo nella sua qualità di essere razionale, e di membro della grande repubblica cosmica che abbraccia tutti gli esseri razionali, una legge divina ed eterna e quindi superiore in dignità e validità alle leggi delle speciali società politiche. Mettendo in evidenza un tal concetto, lo Stoicismo serviva di passaggio dall'antica visione dell'etica greca, dove le nozioni di bene e di virtù erano poste come fondamentali, alla concezione moderna, che concepisce anzitutto l'etica come uno

(1) In questa interpretazione di καλόν, l'antico generico significato di *bello* è caduto, e si mette in evidenza un concetto più propriamente morale, quello di *nobile* ed *onesto*.

studio del *codice morale*. Cicerone ha avuto in questo trapasso una grande importanza storica. Perchè di questa idea d'una immutabile legge derivante da Dio, dalla ragione o dalla natura, Cicerone s'impadronì assimilandosela assai più profondamente, di quel che non sapesse fare della più parte dei concetti filosofici, ch'egli aveva assunto di trasportare dal pensiero greco al romano; le pagine più espressive sotto l'aspetto morale degli scritti ciceroniani son precisamente quelle che parlano di questa legge, concepita talvolta oggettivamente come un codice, valido per tutti i tempi e luoghi, superiore per autorità a qualsiasi legislazione positiva che potesse venire in contrasto con essa; altre volte pensata soggettivamente come ragione suprema, che ogni uomo porta con sè dalla nascita e che ove venga debitamente sviluppata, è in grado di ammonirlo infallantemente intorno a quello ch'egli debba fare od evitare. È merito precipuo di Cicerone, coadiuvato in ciò da scrittori potenti già apertamente inclini allo Stoicismo, se tra i giuristi romani si generalizzò questo concetto di diritto naturale (*jus naturale*) e se mediante la sua fusione col concetto già costituitosi di diritto comune a tutte le genti (*jus gentium*), che il genio giuridico romano gradualmente aveva sviluppato per ovviare ai bisogni ormai formatisi di relazioni commerciali cogli stranieri, esso diventò la fonte universalmente accettata di ciò che i giuristi chiamarono l'equità romana. E molti secoli dopo allorchè lo studio del diritto romano risorse durante l'ultimo periodo dell'età di mezzo, questo concetto acquistò nuova importanza, e divenne, come vedremo, l'idea direttiva e cardinale della speculazione etica moderna nella sua prima fase.

Di tutti i prodotti della speculazione greca lo Stoicismo fu adunque quello col quale la coscienza morale romana ebbe maggiore affinità. Per conse-

guenza ci pare che in questa scuola sia possibile rintracciare meglio e più distintamente una reazione dello spirito romano sulla dottrina che esso aveva ricevuto dalla Grecia (1). Non è però facile del resto distinguerne esattamente i risultati dall'intimo svolgimento spontaneo del sistema stoico stesso. Era affatto naturale che i primi Stoici si fossero essenzialmente preoccupati di fissare le note caratteristiche tanto interne che esterne della saggezza ideale e della virtù, e che fino ad un certo punto avessero sorvolato sulla distanza che corre tra il saggio ideale e il filosofo qual è in realtà, distanza però non mai ignorata. Ma dopochè era stato risposto alla domanda: che cosa è bene per l'uomo? mediante una esposizione elaborata della perfetta sapienza, s'imponeva naturalmente all'esame quest'altra domanda: come può l'uomo sottrarsi alla miseria e all'insania del mondo ed avviarsi verso la sapienza? E si capisce che lo spirito romano, di cui la nota essenziale consiste appunto in questa priorità dell'interesse pratico su quello conoscitivo, tendesse a dar maggior peso alla seconda delle due domande sopra enunciate, come si scorge dagli scritti dell'età imperiale, che ci offrono il mezzo più diretto per lo studio della dottrina stoica.

Per esempio in Seneca questo aspetto ulteriore dello Stoicismo è fortemente spiccato: egli non pretende di esser saggio, ma soltanto di camminare verso la saggezza: non è difficile; è vero, trovare la via alla virtù, però la vita di colui che calca

Seneca
(† 65 d. C.).

(1) Non dobbiamo trascurare una scuola apertamente indipendente di morale che si presenta in Roma come autoctona — quella dei Sextii; il suo fondatore *Quintus Sertius* era nato circa il 70 a. C. Non pare d'altronde ch'essa abbia avuto una indipendenza e importanza filosofica tale da meritare più che un fuggevole cenno in un esame sommario come questo. Essa fu essenzialmente una varietà dello Stoicismo, con una qualche infiltrazione d'elementi pitagorici; però manifestò la sua origine romana nel vigoroso zelo morale e nel dispregio delle sottigliezze dialettiche.

Epitteto.

questo cammino è una continua lotta per resistere alle lusinghe del desiderio fallace, una guerra senza tregua; per prepararsi l'uomo abbisognerà d'una rigida disciplina ascetica, si imporrà a bella posta ad esempio di tempo in tempo un cibo scarso, indosserà ruvide vesti. Anche Epitteto insiste sull'impossibilità di trovare veramente nel mondo dell'esperienza il saggio stoico; pochi anche in verità sono quelli che come lui procedono con fermezza nel cammino della sapienza, e si tengon fedeli alla divisa stoica: *Sustine et abstine*. La filosofia quindi nel pensiero di Seneca e di Epitteto si presenta come una medicina che gli uomini conscî della loro debolezza e della loro inferiorità ricercano: non col sano ma coll'ammalato essa ha da fare; la saggezza, mediante la quale ci guarisce, è una dote dell'animo che non abbisogna di lunghe dissertazioni o sottigliezze dialettiche per formarsela, ma piuttosto di continua pratica, disciplina morale ed esame di coscienza. In queste ultime manifestazioni della scuola, l'aspetto religioso dello Stoicismo acquista nuova forza e significato, e a ciò ha contribuito la coscienza stessa del divario che c'è tra la teoria e la pratica: l'anima, consapevole della propria fragilità, si appoggia più fortemente al pensiero della sua parentela con Dio, di cui lo Stoico sente d'essere profeta e messaggero, ed ora l'indifferenza calcolata nella sua attitudine di faccia alle vicende esteriori cede il passo ad una pia rassegnazione. L'antica fiducia che la ragione aveva in se stessa e che la faceva guardare alla vita naturale dell'uomo solo come ad un campo pel proprio esercizio, sembra ora indebolita e scossa, e lascia il posto ad una avversione aperta per il corpo, questo elemento estraneo che imprigiona ed inceppa lo spirito; il corpo è omai trattato come un « cadavere che lo spirito regge » (1) e la vita come « un

(1) Epitteto,

soggiorno in terra straniera » (1), o un viaggio sopra un mare tempestoso, dove l'unico porto che ci sia accessibile è la morte (2).

L'intensa religiosità, che caratterizza l'ultima fase dello Stoicismo, assume un particolare calore d'emozione nelle meditazioni dell'imperatore stoico, Marco Aurelio Antonino. « Ogni cosa — esclama egli, in una delle espressioni più comunemente del sentimento proprio alla sua scuola, che sieno pervenute fino a noi — ogni cosa che vada d'accordo con te, o universo, va d'accordo con me; nulla vien troppo presto o troppo tardi per me, se per te si trova nel momento giusto. Tutte le cose che le tue stagioni, o natura, arrecano, mi sono di giovamento: da te ogni cosa proviene, in te ogni cosa è, a te ogni cosa ritorna. Il poeta dice: o amata città di Cecrope; non dirò io: o amata città di Dio? » Ricordare la parentela che lega l'uomo alla divinità, e aver caro il legame che unisce « il dio o il genio », al quale spetta propriamente di comandare in ogni petto umano, collo spirito universale di cui esso stesso è una parte, vivere cogli dei, non far nulla altro che quello che Dio possa approvare, e accogliere serenamente quanto Egli possa inviarci, invocare gli dei in ogni occasione, e passare dall'uno all'altro atto nella società col pensiero di Dio, son questi i precetti che ricorrono sempre negli ammonimenti che Marco Aurelio dirige a se stesso. « Onora gli dei ed aiuta gli uomini », tale è la sua formula riassuntiva per una vita buona; e le due parti di essa sono inseparabili, visto che l'ingiustizia che commettiamo rifiutando quell'aiuto che la natura ci ha consentito di dare alle altre creature ragionevoli, è già un'empietà. E qui la filantropia assume già un tale carattere di tenerezza e di simpatia

Marco Aurelio
(120-180 d. C.).

(1) Marco Aurelio.

(2) Seneca.

verso i deboli che non appartiene più a quel cosmopolitismo astratto e rigido ch'era proprio ai primi

Stoici; qui l'uomo non aspira più solo all'adempimento del dovere che gli spetta come membro del sistema universale di esseri razionali e sociali, ma già vuole amare i propri simili sinceramente, amarli anche quando peccano, considerando ch'essi siano fratelli che errano per ignoranza.

Nello stesso tempo, altri passi di queste sincere ed energiche dichiarazioni ci convincono agevolmente che è difficile metter d'accordo la riverente ammirazione del filosofo per il mondo considerato come un sol tutto e come il prodotto perfetto della ragione suprema e anche per l'uomo, che è quasi la corona di questa creazione divina, colla indifferenza professata dallo stesso filosofo verso tutti gli oggetti delle speranze e dei desideri terreni, che lo porta come conseguenza inevitabile a sentirsi estraneo alla più parte delle creature umane esistenti colle quali il filosofo entra in rapporto. Per un lato Marco Aurelio impone a se stesso la contemplazione di quest'ordine sapiente dove tutte le cose sono tenute insieme con santi vincoli, per modo che le inferiori esistano in vantaggio delle superiori e queste si armonizzino l'una coll'altra; ma egli s'impone parimente di non dimenticare quanto spregevoli e caduchi siano tutti gli oggetti del senso come l'intero corso dei mondani eventi altro non sia che un succedersi di volgari effimeri e vani cangiamenti; « litigi e giochi fanciulleschi, travagli di formiche e giravolte di burattini tirati da fili ». O, se più piace, la vita è un furioso torrente nel cui mezzo il saggio deve stare saldo come una « rupe contro la quale le onde vengono continuamente a frangersi », o, ancor peggio, « quale si mostra una piscina, dove olio, sudore, sudiciume ed acqua sporca si mescolano » — tale è la vita in ogni sua parte sordida e nauseabonda, tale è l'aspetto d'ogni cosa. Egli dice a se stesso che la morte devesi onorare e dob-

biamo predisporci ad essa come ad un atto della natura, ma ciò che più veramente lo riconcilia colla morte è appunto il pensiero delle cose e delle persone da cui la morte lo staccherà per sempre. Nè questo abisso tra il reale e l'ideale può esser colmato dal pensiero d'un mondo più beilo e più buono, verso il quale l'uomo debba trasferirsi. Perchè, sebbene nella tradizione della scuola fosse affermato il principio della persistenza della vita individuale dopo la morte — fino al momento che si fosse compiuta la grande conflagrazione destinata a chiudere ciascuno dei periodi cosmici e a trasmutare di nuovo tutte le cose nell'originaria sostanza del fuoco divino, donde eran derivate — gli Stoici non ebbero però abitudine di insistere molto su questo punto del loro insegnamento morale, e in quest'ultima fase almeno quella credenza era già oggetto di dubbio, se pure non era completamente abbandonata (1). In genere Marco Aurelio pare che lasci indecisa la questione se la morte sia soltanto cangiamento ovvero annichilimento, transizione ad un'altra vita o ad uno stato di assoluta insensibilità; e qualche volta tende spiccatamente a questa soluzione negativa. « In un breve istante, egli dice a se stesso, tu non sarai più nessuno, non sarai in nessun luogo, come è di Adriano ed Augusto ». In un passo singolare ei quasi stupisce come « sia possibile che gli dei, avendo tutto saggiamente e benevolmente disposto in riguardo all'uomo, abbiano però permesso che gli individui

(1) Non è facile tracciare le variazioni e i cangiamenti che sono avvenuti nella dottrina stoica sulla questione della sopravvivenza dopo la morte. Dei più antichi maestri, sappiamo che secondo Cleante tutte le anime sopravvivevano alla morte del corpo, secondo Crisippo invece solo le anime dei saggi; mentre poi ci è riferito ch'era un tratto peculiare di Panezio il fatto ch'egli negasse ogni sopravvivenza. Epitteto rigetta apertamente tal credenza; d'altra parte Seneca in più passi si dilunga intorno alla felicità dell'anima sciolta dal suo carcere corporeo con un linguaggio che è assolutamente platonico; in altri passi del resto sembra oscillare più di quel che faccia Aurelio tra il concetto di estinzione e quello di cambiamento.

più virtuosi, che sono più in comunione colla divinità, debbano scomparire totalmente dopo la morte; di ciò può soltanto consolarsi, riflettendo che « ove fosse giusto ch'essi sopravvivessero, sarebbe anche possibile; fosse ciò stato conforme a natura, la natura l'avrebbe effettuato ». Quest'ultima sentenza ci dà il tratto caratteristico dello Stoicismo: assumere il mondo qual è e trovare senza riserve ch'esso è attualmente perfetto, non postularne un altro migliore nel futuro, donde siano rimosse le imperfezioni presenti. Cosicchè possiamo concludere che la dottrina etica che sta a fondamento dello Stoicismo poggia sul principio opposto all'argomento capitale della moderna teologia morale. « Non è possibile, dice Marco Aurelio, che la natura del mondo abbia potuto commettere uno sbaglio così grande sia per mancanza di potere sia per mancanza di sapere, per cui il bene ed il male possano indifferentemente capitare al buono e al cattivo »; e fin qui il filosofo stoico ed il cristiano vanno d'accordo; ma poi mentre la conclusione del cristiano è questa che bisogna ammettere una vita futura dove sarà riparato ciò che v'è d'ingiusto nella attuale indifferente distribuzione del bene e del male; la conclusione dello stoico è invece che quelle cose che sono nel presente indifferentemente distribuite, cioè la morte e la vita, l'onore e il disonore, il piacere e il dolore, non sono in realtà nè beni nè mali.

§ 21. Il Platonismo posteriore e il Neoplatonismo.

V'era del resto, tra le quattro fondamentali correnti del pensiero filosofico nel periodo post-aristotelico, una scuola, quella platonica, che nell'insegnamento del suo fondatore accordava al principio della immortalità dell'anima individuale un posto preeminente (1): era quindi naturale che le

(1) Non già ch'io sia in grado di affermare che Platone abbia sostenuto tal dottrina nell'ultima fase del suo sistema; credo però che gli antichi lettori de' suoi dialoghi gliela attribuissero senza

tendenze ascetiche segnalate nello Stoicismo, ossia il distacco da questo mondo di volgari e spregevoli cangiamenti materiali, dovessero manifestarsi in una forma anche più spiccata nell'ultimo periodo storico della scuola di Platone; dove dopo tutto esse appaiono come il naturale svolgimento d'uno degli elementi della dottrina del maestro. Non ci sorprenderemo perciò se venendo a Plutarco, troviamo che l'antica concezione accademica d'una morale armonia tra gli elementi superiori ed inferiori della vita umana non è più la dottrina platonica ufficiale: qui è diventato nuovamente preponderante quell'aspetto dell'insegnamento di Platone che tratta dell'inevitabile imperfezione del mondo quale oggetto dell'esperienza concreta. Ad esempio in Plutarco vediamo ripresa ed amplificata, la supposizione di Platone nelle *Leggi* che questa imperfezione sia dovuta ad un malvagio spirito del mondo in lotta con uno spirito buono, pensiero che sembra essere rimasto ignorato in quasi tutto il periodo intermedio. Nello stesso Plutarco vediamo che si attribuisce non soltanto valore alla religione razionale che serve all'uomo di sostegno e di consolazione, ma si apprezzano anche certe relazioni soprannaturali che le divinità accordano a persone speciali in determinate condizioni, coi sogni, cogli oracoli od altri avvertimenti, simili a quelli del demone socratico. L'anima, egli dice, per accogliere questi lampi della rivelazione, deve prepararsi nella calma serena e nell'astinenza che mortifica il senso. Questa medesima opposizione tra spirito e materia, questo medesimo sforzo ascetico diretto mediante la mortificazione del corpo a procacciarsi uno stato favorevole alla recezione di influssi divini o semi-divini, si mettono in luce nel Pitagorismo che

Plutarco (circa
48-120 d. C.).

modificazione o riserve, soprattutto in forza dell'argomento svolto nel *Fedone*, dove certamente Platone aveva sostenuta quella dottrina.

rinasce tra il primo e il secondo secolo dell'era volgare: e di fatto il pensiero di Plutarco e d'altri che egli rispecchia, è dovuto alla combinazione di questi influssi neo-pitagorici colla dottrina di Platone. Però questa generale corrente dello spirito di cui ci occupiamo, non ebbe la sua compiuta espressione in un preciso sistema filosofico, fino a che non si giunge all'ultimo in ordine di tempo tra i grandi pensatori dell'antichità: l'egiziano Plotino.

Plotino
(205-270 d. C.).

Il sistema di Plotino è lo svolgimento più notevole di quell'elemento del Platonismo, che ha esercitato il maggior fascino sullo spirito del medio evo ed anche su quello moderno, ma che era stato già perduto di vista nelle dispute delle scuole post-aristoteliche. Nello stesso tempo le divergenze tra la dottrina originale di Platone e questo Neo-platonismo sono tanto più degne di nota quando si tenga conto del rapporto di rispettosa dipendenza che il secondo conservò sempre colla prima. Vedemmo che Platone aveva identificato il bene coll'essenza reale delle cose, e questa a sua volta con l'elemento che in esse è veramente concepibile e conoscibile. È naturale che in un tal modo di vedere l'imperfezione ossia il lato cattivo delle cose sia considerato nient'altro che come un'assenza di esistenza reale e quindi come incapacità d'essere veramente pensato e conosciuto; ecco perchè troviamo che Platone non ha nessun termine tecnico per indicare ciò che nel concreto mondo dei sensi gli è d'ostacolo alla perfetta espressione dell'astratto mondo delle idee; e che nel sistema aristotelico vien contraddistinto quale materia priva assolutamente di forma (ὕλη). E così, passando dall'ontologia all'etica nel Platonismo, scorgiamo che sebbene la vita suprema si attui solamente coll'allontanamento dagli interessi umani positivi, e dalla materialità che li circonda, pure il mondo dei sensi non è punto oggetto di

aperta avversione morale; esso è anzi piuttosto qualche cosa che il filosofo ha l'importante compito di rendere quanto più armonico buono e bello gli sia possibile. Ma nel Neo-platonismo questa inferiorità di condizione in cui l'anima umana si sente d'essere, una volta imprigionata nel corpo, viene espressa in un modo più intenso e doloroso; derivandone il riconoscimento esplicito che la materia priva di forma (ὕλη) è il male primario, donde è derivato il male secondario, il corpo (σῶμα), al cui influsso ogni altro male, che travagli l'anima nella sua esistenza, è dovuto. Perciò l'etica di Plotino rappresenta, potremmo dire, l'idealismo morale degli Stoici separato e sciolto dalla natura. L'unico bene dell'uomo è la pura esistenza intellettuale dello spirito, che affrancato dalla corruzione del corpo trova in se stesso la piena liberazione dall'errore e dalla colpa; quando lo spirito possa conseguire la propria restaurazione nella imperturbata attività propria alla sua essenza originaria, allora nessuna cosa esterna, nessun stato corporeo possono realmente diminuire la sua perfetta felicità. La più bassa forma di virtù — quella che Platone descrisse sotto il nome di *politica* nella *Repubblica* — ha solo questo compito di delimitare e regolare gli impulsi animali, che originano nell'anima dalla sua unione col corpo; la saggezza più elevata o filosofica, la temperanza, il coraggio e la giustizia sono da considerarsi come qualità dell'anima che si è purificata da quel contatto impuro, finchè per ultimo viene raggiunto il più alto grado della bontà, quando l'anima abbia soppresso ogni rapporto col corpo: allora essa è rivolta totalmente alla ragione e reintegrata nella sua rassomiglianza perfetta con Dio. Si dovrebbe è vero osservare che Plotino stesso è ancor troppo platonico, per sostenere che sia necessaria una mortificazione assoluta delle naturali tendenze fisiche per conseguire la purificazione dello spirito; però questa conclusione

ascetica sarà poi tratta e svolta fino alle conseguenze estreme dal suo discepolo Porfirio.

D'altronde in questo superamento della materia, che il Neo-platonico compie, c'è un punto anche più alto da raggiungere; e qui la divergenza di Plotino dall'idealismo platonico non è per nulla meno stridente per il solo fatto ch'essa possa essere il risultato d'uno studio coscienziioso e riverente della dottrina del maestro. Il principio fondamentale della metafisica platonica è questo: il reale è pienamente pensabile e conoscibile in proporzione della sua stessa realtà; perciò quanto più l'intelletto procede nell'astrazione da ogni qualità sensibile e nella comprensione dell'essere reale, tanto più esatto e chiaro diventa il pensiero. Plotino invece sostiene che siccome ogni pensiero implica differenza o dualità qualsivoglia, esso non può essere l'elemento primario dell'universo che diciamo Dio. Questo deve essere un'unità essenziale, antecedente ad ogni dualità, un essere che escluda assolutamente ogni differenza o determinazione: e conseguentemente il più alto modo di esistenza per l'uomo, quello in cui lo spirito abbraccia questo assoluto, dev'esser tale che trascenda ogni stato di pensiero definito, e che dissolva nell'estasi l'intera coscienza personale. Porfirio ci dice che il suo maestro nei sei anni ch'egli stette con lui, quattro volte aveva attinto quest'altissimo stato spirituale.

Il Neo-platonismo è nato in Alessandria, e dovrà trascorrere un secolo dalla sua origine prima che noi lo vediamo fiorire sul vecchio suolo di Atene. Per questo è spesso considerato più come ellenistico che ellenico, ossia quale un prodotto della combinazione tra la civiltà greca e quella orientale. Ma per quanto possa esser stato orientale il crogiuolo spirituale dove sono state appassionatamente fuse quelle teorie ascetiche e teosofiche sopra descritte, non c'è luogo a dubbio che è pienamente greca la forma logica nella quale quei pensieri sono stati

filosoficamente espressi. Un processo di naturale svolgimento, che possiamo perfettamente spiegare, e nel quale ebbe una parte di prim'ordine il fatto che la coscienza morale rappresentata dallo Stoicismo si fosse intensamente sviluppata, faceva sì che la ricerca greca diretta verso la conoscenza dovesse toccare il suo apogeo in questo allenamento agli stati dell'estasi, e l'idealizzazione della vita naturale dell'uomo compiuta dai Greci terminasse in una aperta avversione per il corpo e per la sua attività. Non possiamo in pari tempo trascurare le affinità che corrono tra la dottrina di Plotino e quell'amalgama così importante di pensiero greco e di pensiero giudaico, che due secoli prima aveva elaborato Filone Ebreo; e nemmeno il fatto che il Neo-platonismo s'era sviluppato in opposizione manifesta colla nuova religione che si diffondeva dalla Giudea, e che quando Plotino scriveva questa già minacciava di conquistare il mondo greco-romano; e finalmente nemmeno dobbiamo tacere che il Neo-platonismo ha fornito il principale fondamento teorico all'ultimo tentativo disperato che sotto Giuliano fu compiuto per salvare il vecchio culto politeistico.

Adesso ci conviene volgere l'attenzione al nuovo mondo di pensiero, che dopo il fallimento di quel tentativo trionfò definitivamente sulle rovine dell'antico.

CAPITOLO III.

Cristianesimo ed Etica medievale.

§ 1. Trattati
distintivi
della morale
cristiana.

Non è nostro compito occuparci delle origini della religione cristiana, e nemmeno della sua storia esteriore, esponendo le cause del suo irresistibile progresso durante i tre primi secoli, e il finale suo trionfo sul paganesimo greco-romano. Così pure non parliamo qui del vano tentativo ch'essa fece per impedire la decadenza della civiltà ellenistica, allora raccoltasi nel centro di Costantinopoli, o di contrapporsi ad oriente come a mezzogiorno all'impeto della nuova corrente religiosa sorta in Arabia nel VII secolo. Come anche sarebbe estraneo al nostro proposito ricordare il successo che la Chiesa ottenne dominando il caos sociale in cui le invasioni barbariche avevano piombato l'impero d'occidente, e la parte importante ch'essa ebbe nel far emergere da quel disordine il nuovo ordine civile del quale noi stessi facciamo parte. Dicasi altrettanto dei molteplici e complessi rapporti in cui si è trovata d'allora in poi coll'organizzazione politica, la vita sociale, lo sviluppo della scienza, la coltura artistica e letteraria del mondo moderno. Non formano neppure oggetto del nostro studio le speciali dottrine che hanno costituito il vincolo unificatore delle comunità cristiane, se non in quanto sieno considerate esclusivamente nel loro aspetto morale, nella loro opera di sistemazione delle finalità e attività dell'uomo. Del resto è questo appunto il lato più importante quando si tratta del Cristianesimo, che non sarebbe compreso in modo adeguato qualora lo si

considerasse come un semplice sistema di dogmi rivelati da Dio e di prescrizioni pratiche dallo stesso Dio sanzionate, mentre la sua missione essenziale è diretta alla disciplina dell'uomo nella totalità de' suoi atti, non lasciando nessuna parte della vita fuori del quadro della propria azione regolatrice e trasformatrice. Il primo tentativo compiuto per esporre un sistema approssimativo di morale cristiana non si ebbe prima del IV secolo; dovettero trascorrere poi più di nove secoli perchè sorgesse una vera mente filosofica, preparata da un largo studio del maggiore tra i pensatori greci e si accingesse a dare forma rigorosamente scientifica alla dottrina morale della Chiesa cattolica. Ad ogni modo prima di dare un rapido sguardo allo svolgimento del pensiero etico che culmina in Tommaso d'Aquino, occorre esaminare i tratti capitali della nuova coscienza morale che si era venuta diffondendo attraverso la civiltà greco-romana, e stava in attesa di una sintesi filosofica, in cui trovare la sua sistemazione. Facendo questo esame converrà dapprima considerare la nuova *forma* ossia il carattere generale dell'etica cristiana e quindi mettere in rilievo i punti capitali della *materia* morale, che è quanto dire quei tratti speciali nella dottrina del dovere e della virtù ai quali la nuova religione ha dato maggior sviluppo e risalto.

Il primo elemento nuovo su cui dobbiamo portare la nostra attenzione è questa concezione d'una morale pensata come la legge positiva d'una comunità teocratica, in possesso d'un codice scritto che sia stato imposto da una rivelazione divina e sanzionato per mezzo di esplicite promesse e minacce fatte da Dio stesso. È vero che anche nel pensiero antico, da Socrate in poi, troviamo la nozione d'una legge divina eterna ed immutabile, che i vari e contingenti codici e costumi delle attuali società degli uomini in parte riproducono e in parte alte-

§ 2. La « legge di Dio » secondo i Cristiani e gli Ebrei.

rano. Però le sanzioni di quella legge venivano pensate quasi sempre in una maniera troppo vaga ed inefficace: i suoi principî mancavano di una sicura trascrizione e promulgazione positiva, e non erano mai riferiti alla volontà esterna di un Essere onnipotente, il quale esigesse una indiscussa sommissione, bensì ricondotti alla ragione, di cui son partecipi dei ed uomini, e nell'esclusivo esercizio della quale quella legge eterna poteva essere adeguatamente posta e riconosciuta. Anche se il concetto di legge diventava così più potente di quello che fosse stato nell'antico pensiero morale, non avrebbe però mai potuto condurre ad una disciplina giuridica della moralità distinta da quella filosofica. Nel Cristianesimo invece scorgiamo fin da principio che il metodo che i moralisti seguono per determinare la condotta onesta è in gran parte analogo a quello dei giuristi nell'interpretazione di un codice. Si parte dal presupposto che i comandamenti divini siano stati dati in modo da poter servire in tutte le circostanze della vita e ch'essi debbano essere interpretati in determinati casi applicando i principî generali che si desumono dai testi della Scrittura, o ragionando per analogia sulla scorta degli esempi biblici. Questo metodo giuridico derivava naturalmente dalla teocrazia giudaica, ch'era stata universalmente trasfusa nella Cristianità. La coscienza morale, nell'opinione dei più profondi pensatori ebrei dell'età che precede immediatamente il Cristianesimo, veniva concepita quale conoscenza di un codice divino, emanazione d'una autorità esterna all'umana ragione, talchè quest'ultima avesse il solo compito d'interpretarne i precetti ed applicarli ai casi dubbî. I moventi comuni all'osservanza della legge erano la fede nelle promesse e il timore del giudizio del divino legislatore, il quale aveva concluso col popolo ebreo un patto speciale per proteggerlo, a condizione che questo gli prestasse la dovuta obbedienza. E omai

le fonti, che consentivano l'esatta conoscenza di quella legge, avevano raggiunto la complessità che si può osservare spesso nella giurisprudenza d'una società assai progredita. Il nucleo originale del codice si credeva fosse stato scritto e promulgato da Mosè, altri precetti erano ricavati dalle fervide parole dei profeti posteriori, altri erano stati da tempo immemorabile consegnati nella tradizione orale, e il complessivo sistema dei precetti e dei divieti così formato, prima ancora che il Giudaismo avesse dato origine al Cristianesimo, aveva ricevuto un ulteriore sviluppo attraverso i commenti, le glosse e le aggiunte di molte generazioni di dotti. Il Cristianesimo ereditò il concetto di un codice scritto d'origine divina, riconosciuto come tale dal « vero Israele », ma che ora abbracciava in potenza l'umanità intera o quanto meno gli eletti di tutte le genti; e accettando sinceramente quella legge il cristiano si assicurava una parte delle promesse che Dio aveva fatto ad Israele. Scartata la parte cerimoniale del vecchio codice ebraico, nonchè tutta la giurisprudenza supplementare che poggiava sulla tradizione e il commento degli eruditi, si continuò però ad ammettere che la legge di Dio fosse contenuta nei sacri libri dei Giudei, completati dalle testimonianze dell'insegnamento di Cristo e dagli scritti de' suoi Apostoli. Col riconoscimento di questa legge la Chiesa veniva a costituirsi di fronte allo Stato come una società organizzata e assolutamente distinta: e questa separazione era resa più decisiva e più radicale dal distacco dei cristiani primitivi dalla vita civile allo scopo d'evitare l'adempimento degli atti d'idolatria imposti come espressione ufficiale di fedeltà agli imperatori, nonchè dalle persecuzioni ch'essi dovettero subire allorchè l'estendersi d'un'associazione apparentemente così ostile all'ordinamento dell'antica società finì per destare nel governo imperiale una grave preoccupazione. E non può dirsi nemmeno che la distinzione fosse

superata quando il Cristianesimo fu riconosciuto sotto Costantino come religione ufficiale. La legge divina e i suoi ministri restarono affatto separati dalle leggi civili e dai giureconsulti dell'impero di Roma; sebbene la prima vincolasse l'umanità intera, la Chiesa era ciò non ostante una comunità di persone che si consideravano ad un tempo più particolarmente impegnate e adatte ad osservarla, una comunità nella quale non si poteva entrare se non mediante una cerimonia solenne, che simboleggiasse una rinascita spirituale.

La differenza capitale tra moralità e legalità si fece più evidente per effetto della forma giuridica in cui la prima fu concepita. Le sanzioni ultime del codice etico erano omai le ricompense o le pene eterne che attendevano l'anima immortale nell'al di là; ma le persecuzioni dei tempi di Decio mentre avevano messo in luce nell'inalterabile costanza dei martiri e dei confessori la forza della fede in continuo progresso, avevano anche sollevato nella Chiesa il grave problema delle relazioni con quei de' suoi membri che avevano apostatizzato — si sentiva ch'era necessario negare ad essi i diritti inerenti alla qualità di cristiano, per concederli solo a quelli che li ricuperassero dopo una lunga pratica di preghiere, digiuni ed altri atti di contrizione ed umiliazione, che attestassero chiaramente il pentimento sincero dell'apostata. Queste cerimonie penitenziarie fisse vennero in seguito estese dai casi d'apostasia ad altri peccati gravi, o come più tardi si disse, mortali; mentre per le più lievi colpe i membri della Chiesa erano in generale invitati alla contrizione mediante l'astinenza dai piaceri ordinariamente permessi, ovvero mediante orazioni così in privato come in pubblico. Scomunica e penitenza divennero così le sanzioni ecclesiastiche della legge morale; quanto più precisa e minuta si fece la graduatoria di queste sanzioni, tanto più correlativamente si rese necessaria una particolareggiata

classificazione dei peccati; in modo analogo la Chiesa elaborò un sistema di regole dirette all'osservanza dei digiuni e delle feste, e così a poco a poco venne formandosi un vero sistema di giurisprudenza ecclesiastica, composto di prescrizioni cerimoniali e proibitive, in gran parte simile a quello del Giudaismo ch'era stato reietto. Ma nello stesso tempo questa tendenza a sviluppare e render prevalente tutto un complicato sistema di doveri esteriori era controbilanciata e frenata nel Cristianesimo dall'indelebile ricordo dell'opposizione, che il suo fondatore aveva fatto allo spirito formalistico del Giudaismo. E infatti sotto l'influsso di questa opposizione, interpretata fantasticamente ed esagerata da qualche seguace della setta gnostica nel II e nel III secolo d. C. si arrivò alla pericolosa svalutazione dei precetti relativi alla condotta esteriore, e qualche volta persino alla maggior immoralità di alcune eresie, se pur dobbiam prestar qualche fede alle accuse che ci vengono dai loro avversari ortodossi. Una tendenza analoga si può riscontrare anche in altri momenti della storia della Chiesa. E sebbene questo spirito antilegale in generale sia sempre stato rigorosamente ripudiato dalla coscienza cristiana, non si dimenticò mai però che la vera e maggior virtù pel cristiano consiste nell'intima purezza e dirittura del cuore e dello spirito. Nè è da credere che anche nel Giudaismo posteriore si ignorasse il bisogno di qualche cosa di più che non fosse il puro adempimento dei doveri esteriori. L'erudizione rabbinica non poteva dimenticare come nel Decalogo fosse implicita la condanna del desiderio disonesto, e come il Deuteronomio insistesse sulla necessità di servire Dio col cuore, e i profeti posteriori inculcassero l'umiltà e la fede. Il Talmud dice che vero fariseo è soltanto colui che rispetta la volontà del proprio Padre per amor di lui. Rimane ad ogni modo certo che il contrasto collo spirito di correttezza esteriore degli scribi e dei farisei, ha

sempre fornito l'occasione per mettere in rilievo il bisogno di onestà interiore come un tratto distintivo della legge cristiana — coscienza morale non soltanto negativa e diretta a frenare tanto i desideri malvagi quanto gli atti disonesti, ma concepita anche come onestà positiva ed intima della vita spirituale.

§ 3. Coscienza
cristiana e pa-
gana.

Sotto questo aspetto è naturale il confronto tra il Cristianesimo e lo Stoicismo, od anche in generale ogni altra corrente di filosofia morale pagana, eccezion fatta della scuola edonistica. Onestà di propositi, preferenza accordata alla virtù per se stessa, eliminazione degli impulsi malvagi, erano di fatto altrettanti punti essenziali tanto della dottrina aristotelica, che pur era disposta ad accordare importanza nel suo concetto della virtù alle circostanze estrinseche, quanto di quella degli Stoici, che restavano indifferenti di fronte alle cose esterne. Cosicchè può dirsi che la differenza fondamentale tra le due morali quella cristiana e quella pagana non dipende da nessuna divergenza relativa all'apprezzamento dell'onestà dell'animo o della bontà dell'intenzione, ma piuttosto del diverso modo di concepire la forma essenziale o le condizioni di questa rettitudine della coscienza. Tanto nell'una come nell'altra dottrina questa rettitudine non ci è presentata puramente e semplicemente come morale. I filosofi pagani la concepiscono sempre sotto la forma d'una conoscenza o saggezza, perchè vedemmo che tutte le scuole sorte da Socrate consideravano come assurdo che un uomo potesse conoscere il suo vero bene e scegliesse poi volontariamente qualche cosa d'altro. Secondo Aristotele, ben può siffatta conoscenza dalle abitudini del vizio rimanere per sempre ostacolata ovvero offuscata momentaneamente dalla passione, se però è presente all'intelletto deve produrre l'intenzione del bene. E se anche come faceva qualche Stoico, si sosteneva che la vera saggezza

oltrepassa ciò che anche i migliori tra i viventi possono conseguire, ciò non di meno essa rimaneva come la condizione ideale della perfetta vita umana: fossero anche tutti gli uomini smarriti nell'errore e nella miseria, la conoscenza era pur sempre la meta verso cui il filosofo va, come all'attuazione della sua vera natura. Per gli evangelisti e maestri cristiani, dall'altra parte, le intime fonti della condotta buona sono fede e amore. Di questi due concetti il primo ha sotto l'aspetto etico una significazione alquanto complessa; in quanto in esso si fondono alcuni elementi che nei differenti spiriti spiccano in diverso grado. Il significato più comune e più semplice di questa espressione è quello messo in evidenza dal contrasto tra *fede* e *visione*, per cui esso esprime la credenza in un divino ordine non visibile, rappresentato dalla Chiesa, e nella reale esistenza della legge, delle minacce, delle promesse di Dio, credenza tenuta viva ad onta d'ogni influsso che nella vita naturale dell'uomo tenda ad oscurarla. Oltre questo contrasto un altro ne sorge in seguito, cioè l'opposizione assoluta tra fede e conoscenza o ragione, onde i fondamenti teologici dell'etica si mettono in urto con quelli filosofici, sostenendo talvolta i teologi che la legge divina è essenzialmente arbitrio, è espressione di volontà e non di ragione, ma più frequentemente affermando che la sua razionalità è imperscrutabile, e che la ragione umana così come è, debba limitarsi all'esame per così dire delle credenziali del messaggero di Dio, e non del messaggio stesso. Nel Cristianesimo primitivo però quest'ultima antitesi non è ancora sviluppata, la fede non vuol dire altro che la forza con cui si è attaccati alla convinzione morale e religiosa, qualsiasi possano poi essere i principî razionali di essa; una tal forza nella coscienza del cristiano è inseparabilmente congiunta colla fedeltà personale verso Cristo e la fiducia in lui, che è la sua guida nella battaglia combattuta contro il male, e nello stesso tempo il

Fede.

sovrano di quel regno dei cieli, che deve venire. Del resto non vi è qui divergenza, dal punto di vista etico, tra fede cristiana e fede giudaica, od anche maomettana, che ne è un'imitazione posteriore, se non forse che nella prima il sentimento personale di fede e devozione è più specialmente eccitato dal fatto che in Cristo si uniscono le due nature, divina ed umana, e che la regola della condotta sorge nel modo più suggestivo dalla stessa rivelazione della perfetta vita del Maestro. E il concetto di fede acquista un significato anche più specificatamente cristiano e più profondamente morale nell'antitesi tra *fede* ed *opere*. Qui fede vuol intendere assai più che sincero riconoscimento della legge divina e riverente fiducia nel suo legislatore, ma implica piena consapevolezza che sempre accompagna il cristiano e sempre si rinnova, dell'assoluta insufficienza della pura obbedienza per parte sua alla legge, nonchè della irremediabile condanna che consegue a questa sua deficienza. C'è nel Cristianesimo qualche cosa che corrisponde alla dottrina stoica per cui la comune virtù dell'uomo è dichiarata priva di valore ed all'austero paradosso che adegua tutti i trasgressori, in quanto son tutti assolutamente colpevoli; con tutto ciò la coscienza cristiana, mentre non recede da questa assoluta rigidità, nel criterio morale, riesce però mediante la fede a superare l'esclusivismo pratico, perchè accompagnata nell'atto stesso della valutazione, da un vivo sentimento affatto ignoto allo stoico. Questa fede *che salva* può poi concepirsi in due modi essenzialmente distinti ancorché di solito congiunti. In un certo senso essa dà al credente quella forza che lo abilita a conseguire, coll'aiuto soprannaturale di Dio ossia colla *grazia*, una capacità di bene che da sè non saprebbe procacciarsi; mentre sotto un altro aspetto lo fa sicuro che quantunque egli senta se stesso come un peccatore degno dell'estrema condanna, un Dio di giustizia guarda pietosamente

verso di lui in considerazione dei meriti preziosi della passione di Cristo. Il primo di questi due concetti è più cattolico, e più generalmente presente alla coscienza cristiana in ogni momento della sua storia, ma il secondo pretende di penetrare più profondamente il mistero della redenzione di Cristo, così com'è stato esposto nelle lettere di Paolo.

Ma la fede è, comunque intesa, piuttosto una condizione imprescindibile che non il vero ed essenziale principio destinato a dirigere la condotta del cristiano verso il bene. A tal scopo serve un altro concetto centrale, quello dell'amore. Da questo dipende « l'adempimento della legge » e tutto quanto il valore morale del dovere compiuto dal cristiano — l'amore è in primo luogo quello di Dio, che nella sua piena espressione sgorga dalla fede in Cristo, e l'amore di tutti gli uomini in secondo luogo, in quanto essi sono oggetto dell'amor divino e partecipano dell'umanità che è stata nobilitata dall'incarnazione. Questa filantropia derivata, sia poi concepita in quanto unisce tra loro i naturali affetti dell'uomo e li intensifica, ovvero in quanto li assorbe e trasforma, sempre però caratterizza lo spirito secondo cui deve compiersi il dovere sociale per parte del cristiano; il fondamentale atteggiamento dello spirito, ch'esso è tenuto a conservare durante l'intera sua vita consiste appunto in questo devoto amore verso Dio. Dobbiamo inoltre segnalare, per quel che si riferisce all'astensione dagli atti indebiti e dai desiderî che li generano, un'altra forma in cui la coscienza morale cristiana rivela se stessa. Questa, ancorchè meno caratteristica, merita tuttavia la nostra attenzione quando confrontiamo l'etica del Cristianesimo con lo spirito della filosofia greco-romana. L'orrore profondo, con cui nella concezione cristiana di una divinità misericordiosa ma nel medesimo tempo giusta, tutti gli atti riprovevoli erano visti, si coloriva d'un sentimento che può

Amore.

Purità.

forse essere pensato fosse quasi una repugnanza che dal campo delle cerimonie rituali era passata a quello dei precetti morali; tale è appunto la repugnanza per tutto ciò che sia immondo ed impuro. Già nel Giudaismo, ed anche in altre religioni orientali, il disgusto per certe impurità corporee era stato elevato alla dignità d'un sentimento religioso e posto a base d'un complicato sistema di astinenze di carattere igienico e di purificazioni cerimoniali; e siccome nella religione ebraica l'elemento etico era prevalente, si finì per credere che nel codice cerimoniale fosse inclusa una simbologia morale, e perciò la repugnanza verso l'impurità finì per diventare la forma comune del sentimento etico-religioso. Più tardi allorchè il Cristianesimo si liberò dal rituale mosaico, questo senso religioso di purezza sopravvisse sol più nella sfera morale, e fu particolarmente adatto, per la sua natura nobilmente ideale, a reprimere gli impulsi malsani, funzione questa che la Chiesa cristiana considerò che fosse ad essa in modo specialissimo assegnata (1).

4. Caratteri
distintivi
della morale
cristiana.

Obbedienza.

Se passiamo ora ad esaminare i tratti particolari della morale cristiana, facilmente scopriamo che essi sono nel loro carattere distintivo connessi con quei principî più generali sopra indicati: sebbene molti di essi possano anche direttamente derivarsi dall'esempio e dai precetti stessi di Cristo, e in alcuni casi chiaramente dipendano da entrambe queste cause indissolubilmente congiunte. In primo luogo notiamo che la concezione d'una morale pensata come un codice che se anche non è arbitrario in se stesso, deve pure essere accettato dagli uomini senza discussione, tende per sua natura a mettere in prima linea la virtù dell'obbedienza verso l'autorità; precisamente come il punto di vista filosofico

(1) *Purezza del cuore* è qui intesa in largo senso, come opposta a vizio in generale e non soltanto a vizio del senso.

secondo il quale è buono l'atto in quanto sia ragionevole, conferisce un valore speciale alla libertà ed autonomia dell'arbitrio, almeno nel saggio, come vedemmo chiaramente in quelle scuole post-aristoteliche presso cui l'etica era distinta nettamente dalla politica. Inoltre l'opposizione tra il mondo della natura e quell'altro ordine spirituale in cui il cristiano nasce a nuova vita, conduce — nella Chiesa primitiva e in quella del medio evo —, non solo come presso gli Stoici al disprezzo della ricchezza, della gloria, del potere e degli altri beni che si cercano nel mondo, ma anche ad una correlativa svalutazione delle relazioni che l'uomo secondo natura stringe nella famiglia e nella società. Nella storia della Chiesa il periodo più antico ci mostra questa tendenza in modo più chiaro e generale. I primi cristiani giudicano la comune società umana quasi fosse il regno soggetto al caduco governo di Satana: sopra di esso incombe una prossima e radicale distruzione, il piccolo gruppo degli eletti che si è posto in salvo nell'arca della Chiesa non ha nulla a che fare con questo mondo; l'atteggiamento ch'esso assume in suo confronto non può essere altro che quello dell'indifferenza e dell'allontanamento. D'altra parte era difficile nella pratica attuare questo assoluto distacco dello spirito dalla vita terrena nella misura che la rigida coscienza cristiana avrebbe richiesto: ed ecco così sorgere rispetto al corpo considerato come un vincolo ed impedimento dell'anima, quella medesima ostilità che già si trova in qualche grado espressa da Platone ed ancor più sviluppata presso i Neo-platonici e i Neo-pitagorici, e in generale in tutti quei prodotti spirituali che nascono dalla mescolanza del pensiero greco con quello orientale. Si manifesta questo sentimento nel valore accordato nella Chiesa di Cristo fin dai più antichi tempi al digiuno (1), e più

Allontanamento
dal mondo.

Mortificazione
della carne.

1) In una forma o in un'altra il digiuno è una pratica religiosa

Pazienza.

tardi in una forma più assoluta nelle lunghe mortificazioni del monachesimo. Le due tendenze poi, quella che si oppone al mondo e quella che va contro la carne, sembrano fra loro allearsi per formare quel maggior favore accordato al celibato di fronte al matrimonio, che troviamo comune agli scrittori dei primi tempi cristiani (1). Come conseguenza d'un simile dissidio posto tra la Chiesa e il mondo deriva il fatto che l'amor patrio e il sentimento dei doveri verso lo Stato, ch'erano stati nella civiltà greco-romana i più alti e nobili affetti della vita sociale, sotto l'azione dell'idea cristiana tendono o a dissolversi in una filantropia universale ovvero a concentrarsi esclusivamente entro l'ambito della comunità ecclesiastica. « Noi, esclama Tertulliano, riconosciamo una sola città, quella del mondo »; ed Origene dirà: « sappiamo d'avere una patria che è stata fondata dalla parola di Dio ». Si spiega anche per mezzo di questo generale spirito di disinteresse che il cristiano ha rispetto al mondo, quella sua repugnanza per ogni forma di lotta anche nella difesa d'un giusto interesse terreno, ciò che lo porta a sostituire una rassegnazione e una pazienza passiva all'antica virtù pagana del coraggio, in cui si palesa l'elemento attivo della vita. Abbiamo del resto qui chiaro l'influsso esercitato dall'espresso divieto fatto da Cristo di resistere alla violenza colla violenza, nonchè la sua predicazione, mediante l'esempio e la parola, di un amore capace anche di vincere il sentimento naturale della vendetta. Tertulliano ci mostra le conseguenze estreme di siffatto ammaestramento, là dove sostiene che nessun cristiano possa a rigor di termini assumere l'ufficio di giudice pubblico, che lo costringerebbe a render

delle più diffuse: deve si però notare che il Cristianesimo la conservò, gradualmente regolandola e disciplinandola, nel periodo appunto in cui esso sentiva ancora vivamente la sua dipendenza dal formalismo giudaico.

(1) Ad es. Giustino Martire, Origene, Tertulliano, Cipriano.

sentenze di morte, tortura o carcerazione; nello stesso senso Lattanzio dichiara che un cristiano non deve portar accusa di delitto capitale contro chicchessia, che l'uccidere colla parola è tanto malvagio quanto l'uccidere colla spada, ed uno scrittore così moderato qual è Ambrogio giunge a dire che la longanimità cristiana non consente che si versi sangue neppure nel caso di legittima difesa contro un assassino. A poco a poco il buon senso eliminò dalla Cristianità queste esagerazioni; sebbene la repugnanza al sangue persistesse a lungo e fosse a stento superata dal crescente orrore per l'eresia (1). E non diversamente accadde che la riluttanza dei cristiani primitivi a prestar giuramento anche nei tribunali, finì, nonostante che si fondasse sulle più esplicite parole del divino Maestro, per cedere di fronte a considerazioni d'interesse pubblico, allorchè nel IV secolo la Chiesa entrò in stretti rapporti legali coll'organismo politico della società.

Ma la più importante azione esercitata dal Cristianesimo sullo sviluppo morale della civiltà consiste nell'impulso ch'esso, facendo della carità il fondamento di tutte le virtù, ha dato alla pratica della beneficenza, in ogni sua forma. Non è però facile rendersi esatto conto di questo suo influsso in quanto qui spesso l'opera del Cristianesimo non fu altro che quella di dare un ulteriore sviluppo ad un movimento già chiaramente tracciato nella storia della morale pagana considerata per se stessa. Di questo movimento ci rendiamo perfettamente conto quando confrontiamo i differenti sistemi morali delle scuole post-socratiche. Nella esposizione delle diverse virtù fatta da Platone non c'è ancor

Beneficenza.

(1) Di ciò abbiamo una curiosa sopravvivenza nei tempi posteriori della persecuzione ecclesiastica, allorchè l'eretico era condannato al rogo, per modo ch'egli potesse esser punito senza spargimento di sangue.

posto per la benevolenza, ancorchè i suoi scritti palesino quanto sia sentita l'importanza dell'amicizia, come fattore della vita filosofica, e in particolar modo pregiato l'intimo affetto personale che sorge naturalmente tra maestro e discepolo. Aristotele fa un passo innanzi, riconoscendo il valore etico dell'amicizia (φιλία) e sebbene la sua più alta forma nel suo concetto possa soltanto attuarsi nella relazione di familiarità coi saggi e cogli onesti, tende però ad estenderne il concetto per modo da includervi gli affetti domestici e mette in luce l'importanza della reciproca cortesia nei legami sociali d'ogni specie. Ma la vera beneficenza, nell'esposizione ch'egli fa delle virtù speciali, appena appena traspare sotto il concetto dell'« liberalità » e sotto questa forma il suo pregio a stento si distingue da quello della prodigalità che è fatta nel proprio interesse. Quanto poi a Cicerone, nel suo trattato dei doveri esteriori (*officia*) esso fa dei servigi resi positivamente agli altri una classe importante del dovere sociale; mentre nello stoicismo posteriore il principio dell'umano consorzio e della mutua assistenza che la natura impone alle umane creature è riconosciuto ed espresso talvolta con tal calore di sentimento, che difficilmente si potrebbe distinguere dalla filantropia cristiana. Nè rimase questo senso di umanità esclusivo privilegio d'una scuola: chè in parte attraverso l'influsso della corrente stoica o di altre filosofie greche, in parte per il diffondersi della umana simpatia, la legislazione dell'impero romano, nei primi tre secoli, palesa uno sviluppo sicuro verso la giustizia naturale e l'umanità; come un'analoga elevazione può segnalarsi nel livello generale delle opinioni morali. Con tutto ciò anche il più alto grado di progresso qui toccato rimane molto al di sotto del modello offerto dalla carità cristiana. Senza insistere sullo slancio maraviglioso dato in genere alla pratica sociale del dovere dallo spirito religioso che fece della benefi-

cenza una forma di servizio reso a Dio, identificando l'uomo pio e l'uomo pietoso, possiamo enunciare i seguenti cangiamenti introdotti dal Cristianesimo nella comune coscienza morale: 1° interdizione severa e definitiva eliminazione del delitto assai frequente di esposizione d'infante; 2° efficace condanna e soppressione dei barbari ludi gladiatorî; 3° mitigazione immediata della schiavitù e forte incoraggiamento all'emancipazione dei servi; 4° grande estensione delle opere di soccorso a favore degli ammalati e dei poveri.

A proposito del qual ultimo punto, occorre notare che chiamare il bisognoso a partecipare ai beni del ricco non era soltanto una manifestazione di quell'amore fraterno imposto ad ogni cristiano, — tanto importante fu però questa manifestazione che permise all'elemosina d'usurpare, in molti idiomi europei, la qualifica generale di « carità » — questo fatto in parte almeno era dovuto al timore speciale dei pericoli spirituali che si pensavano connessi al possesso della ricchezza, e che Cristo stesso energicamente aveva nelle sue apostrofi segnalato. Derivò dall'unione di queste due cause che il comunismo abbozzato nei tempi apostolici restasse pur sempre nelle tradizioni della Chiesa primitiva e medievale la preferita forma ideale di società cristiana, e quantunque il senso comune della Cristianità resistesse alle suggestioni che di tempo in tempo si levarono in favore della sua rinascita, si ammise generalmente che il semplice fatto di possedere un bene non dà ancora al cristiano nessun diritto morale a goderne. Questo diritto è dato dal vero bisogno soltanto; ed ecco perchè, anche quando la Chiesa si fu riconciliata col mondo, pur ammettendo che il bisogno fosse rispetto ai veri cristiani da determinarsi secondo i costumi della classe sociale o della professione cui appartenessero, era ciò non di meno generalmente approvata la stretta osservanza del precetto evangelico: « vendi quello

Cristianesimo
e ricchezza.

che possiedi e distribuiscilo ai poveri»(1). Notisi però che esaltando l'elemosina, il Cristianesimo non ha fatto che generalizzare un dovere che il Giudaismo aveva già predicato e portato a notevole perfezione, pur mantenendolo nell'ambito del popolo eletto. Lo stesso può dirsi del divieto dell'usura, che la Chiesa rinnovò con qualche riserva ed eccezione fino a tempi vicinissimi a noi.

Purezza (in
istretto senso).

Umiltà.

Anche il rigore che il Cristianesimo spiegò nel proibire le illecite relazioni tra i due sessi, non era che una eredità della religione giudaica. Però la nuova religione andò più in là, proclamando l'indissolubilità del vincolo coniugale ed insistendo sulla « purezza del cuore » in contrasto colla semplice castità materiale. Così pure l'insegnamento rabbinico aveva in certo qual modo preceduto il Cristianesimo, nell'affermazione di quella sua virtù caratteristica dell'umiltà che sta in così spiccata antitesi colla fierezza spirituale dei Greci. La sua esaltazione massima sotto la nuova legge può in parte ricondursi alla parola e all'esempio di Cristo, in parte è un altro aspetto di quel distacco dal mondo, del quale già abbiamo detto, in quanto cioè l'umiltà si manifesta nella rinuncia al grado sociale e alle dignità esteriori, ed implica il disdegno per la vana gloria dei beni terreni o delle cognizioni

(1) Credo che l'atteggiamento del Cristianesimo primitivo e fino a un certo punto anche di quello medioevale di fronte alla proprietà privata ed alla schiavitù, meglio possa essere inteso cercando di vedere, per quanto è possibile, le due istituzioni sotto la stessa luce. L'una e l'altra sono considerate come usurpazioni compiute sui diritti originari che competono a tutti quanti i membri dell'umana famiglia — gli uomini infatti sono tutti liberi per natura come i frutti della terra naturalmente a tutti comuni; l'una e l'altra avrebbero dovuto scomparire nell'avvenire, tostochè il regno di Cristo fosse stato attuato; tanto l'una che l'altra però dovevansi accettare come elementi dell'ordine attualmente stabilito nella società laica; solo potevasi rimuovere fin d'ora l'asprezza dell'una come dell'altra specie di iniquità, e questo si doveva fare mediante il fraterno trattamento dello schiavo e del povero.

umane. L'umiltà più profonda al contrario, per la quale anche nel santo tace ogni pretesione ad un merito personale, rientra in quel sistema di rigido controllo di se stesso onde nella coscienza si perpetua il sentimento della propria imperfezione e quindi nasce la fede assoluta in un potere che le è estraneo, ciò che dà il suo carattere specifico alla intima vita morale del cristiano. L'umiltà in questo ultimo senso, « davanti a Dio » diventa la condizione essenziale della perfezione veramente cristiana.

Obbedienza, pazienza, benevolenza, purezza, umiltà, distacco dal mondo, mortificazione della carne, questi sono appunto i precipui tratti che l'ideale cristiano della vita ci presenta come nuovi e che lo contraddistinguono più spiccatamente quando noi lo confrontiamo con quello generalmente accolto nella società greco-romana. Dobbiamo ora studiare un altro problema: l'allargarsi cioè della sfera etica come conseguenza del suo nuovo rapporto colla teologia rivelata; perchè se questo fatto aggiunge forza e sanzione religiosa alle comuni obbligazioni morali, tende in pari tempo a dare alla fede religiosa ed al culto un carattere etico più definito. Anche i moralisti pagani, è vero, non avevano mancato di riconoscere « il dovere verso la divinità » come distinto da quello verso l'uomo; non soltanto Pitagora, Platone, e i Neoplatonici e i Neo-pitagorici, ma anche gli Stoici — benchè d'un modo differente — avevano insistito sopra di ciò: però, dati i varî ed equivoci rapporti che il teismo filosofico aveva stretto col politeismo ufficiale, difficilmente potevano gli atti di devozione prendere in qualche sistema di filosofia, quel posto preminente e ben determinato, che nella dottrina cristiana fu loro assegnato. Si aggiunga questa analogia: gli Stoici avevano fatto della saggezza un elemento indispensabile alla rettitudine della con-

Dovere
religioso

dotta, mentre poi per saggezza intendevano un sistema di verità tanto fisiche che morali; ora un'affermazione non diversa dominò l'etica cristiana, dove l'ortodossia ossia la perfetta conformità di fede religiosa finì per essere considerata come essenziale alla virtù, e l'eresia diventò il vizio per eccellenza, come quello che corrompe la radice stessa della vita cristiana. Con questa differenza però, che i filosofi antichi, persuasi com'erano che la moltitudine fosse di necessità, a causa della sua stoltezza e della sua ignoranza, incapace di conseguire una vera felicità, non provvedevano di solito a difendere da quei mali se non pochi privilegiati mediante opportuni precetti di saggezza (1); il clero cristiano invece, che aveva la missione di guidare l'umanità intera alla verità e alla vita eterna, era naturalmente indotto a giudicare la falsa credenza in materia religiosa come un pericolo di corruzione che si deve prevenire. E di fatto fu così forte negli uomini di Chiesa il sentimento del danno mortale minacciato dall'eresia, che quando riuscì finalmente loro di dominare il potere secolare, superando la repugnanza al sangue, diedero inizio a quella lunga serie di persecuzioni religiose cui non è possibile trovar riscontro alcuno nella civiltà europea anteriore al Cristianesimo (2). Non già che gli scrittori cristiani non avvertissero la difficoltà che c'era ad attribuire carattere di delitto all'ignoranza o all'errore dell'uomo in buona fede. Ma questa difficoltà non si affaccia alla sola teologia: e come qualche

(1) Platone rappresenta una importante eccezione a questo giudizio generale, nelle *Leggi* infatti espone un complicato programma non solo per regolare il culto pubblico, ma per punire severamente i riti non autorizzati e le opinioni contrarie all'ortodossia (platonica s'intende).

(2) Le persecuzioni imperiali contro il Cristianesimo stesso, guardate dal di fuori potrebbero fornirci un parallelo; ma dal punto di vista qui assunto non sono affatto analoghe, visto che esse non erano per nulla ispirate al concetto dell'errore teologico considerato come essenzialmente criminoso.

filosofo ha sormontato un dubbio analogo nella sfera etica propriamente detta, i teologi hanno finito per superarla, presupponendo qualche antecedente colpa nascosta o volontario peccato di cui l'eresia apparentemente involontaria dovesse essere il frutto fatale.

Osserviamo infine che quanto più prevale la concezione legale della morale ossia il pensiero ch'essa sia un codice, la cui violazione merita una pena soprannaturale, sul punto di vista filosofico, che considera l'etica solo come una via al conseguimento della felicità naturale, tanto più acquista importanza risolvere questo problema: è la volontà dell'uomo libera di obbedire a questa legge? D'altra parte non può dirsi che il pensiero cristiano abbia preso una posizione ben precisa di fronte a questa controversia metafisica sul libero arbitrio e la necessità. Come nella filosofia greca il bisogno di affermare la libertà, quale fondamento della responsabilità era andato a cozzare con la convinzione che nessuno sceglie di proposito il proprio danno, così nella morale cristiana il principio di libertà si trovò in urto con quell'altro che attribuiva alla grazia sovranaturale ogni virtù dell'uomo, nonchè col dogma della prescienza divina. E ci è lecito affermare che in tutto il corso della filosofia cristiana questo conflitto di tendenze fu profondamente sentito e che i teologi fecero i maggiori sforzi per sfuggire alla contraddizione o per superarla.

Già vedemmo come i tratti caratteristici della morale cristiana più sopra indicati non si siano messi in luce tutti d'un tratto, e nemmeno in modo uniforme nell'intero corpo della Chiesa. Notevoli e continue differenze si possono sorprendere qua e là, dovute in parte al mutarsi delle condizioni estrinseche del Cristianesimo e al grado diverso di civiltà toccato dagli ordinamenti sociali dei popoli presso

Cristianesimo
libero⁸ arbitrio.

§ 5. Conflitto di
opinioni nel
primitivo Cristia-
nesimo.

cui esso era diventato la religione dominante, e in parte da ricondursi al processo spontaneo del suo interiore sviluppo. Nè si deve dimenticare che la divergenza grande di opinione, donde di tempo in tempo sorsero acerbe polemiche a lacerare la Cristianità, implicava spesso questioni morali anche nella Chiesa orientale, finchè nel IV secolo essa incominciò ad essere assorbita nel lavoro di costruzione del dogma. Così ad esempio le tendenze contrarie alla vita terrena contenute nella nuova fede, alle quali Tertulliano (160-220) diede un'espressione violenta e radicale, vennero esagerate nell'eresia dei Montanisti, alla quale per ultimo esso finì per aderire; mentre d'altro lato Clemente Alessandrino, in opposizione all'indirizzo generale dell'età sua, affermò che la filosofia pagana, era necessaria allo svolgimento della fede cristiana, per trasformarla in vera conoscenza (Gnosis), e dichiarò il matrimonio condizione favorevole al normale sviluppo dell'uomo anche dal punto di vista della perfezione della vita cristiana. E così allorchè sotto Costantino la Chiesa entrò in uno stabile rapporto d'alleanza colla società civile, vediamo che la tendenza de' suoi membri più ardenti ad affermare il distacco ascetico dalla vita naturale dell'uomo, prende una direzione nuova. Omai non si prescrivono più alla totalità dei fedeli l'assoluta rinuncia al mondo e la rigorosa mortificazione della carne, come via esclusiva di salvezza; bensì queste pratiche diventavano soltanto raccomandazioni e consigli di evangelica perfezione, che ogni individuo era libero o no di seguire. Dall'originaria unità dell'insegnamento cristiano comincia così a svolgersi via via una doppia morale: un profondo divario separa sempre più la comune virtù del cristiano da quella del monaco, distinzione che vagamente ricorda la vecchia antitesi pagana tra le doti morali del cittadino e quelle del filosofo, e che si rispecchia abbastanza chiaramente nell'espressione di filosofia

Morale
monastica.

sacra o divina che il monachesimo orientale foggìo per denotare la disciplina che l'anacoreta impone alla vita. Il monaco orientale cercava di spogliare il sozzo tenace abito dei desideri carnali e delle mondane cure mediante il celibato e la più rigida segregazione, colla povertà del cibo e della vita, attraverso i digiuni, le preghiere e il quotidiano esame della coscienza, colla metodica distribuzione d'ogni ora di lavoro e di riposo — qualche volta anche con pratiche stravaganti di mortificazione, del genere di quelle divenute leggendarie di Simeone Stilita — e tutto questo allo scopo di assicurare a se stesso un'unione con Dio più stretta e pura di quella che la vita mondana gli potesse consentire. Dapprima prevalse la tendenza a cercare l'isolamento assoluto nei deserti; in seguito si generalizzò l'opinione che quanti aspirassero a questa più perfetta disciplina abbisognassero dell'appoggio e del controllo d'una stabile comunità di persone mosse da sentimenti analoghi; cosicchè quando nel IV secolo il monachesimo comincia a diffondersi nella Cristianità occidentale l'ideale di vita che generalmente si raccomanda è quello del cenobio. La vita claustrale dell'occidente fu più pratica e meno contemplativa che quella dell'oriente; essa sotto la direzione di Benedetto (tra il 480 e 543) incluse nella sua regola il lavoro produttivo, prima solo sotto una forma manuale, in seguito nell'allargarsi della coscienza, che è capitale nella storia della civiltà occidentale, anche sotto quello dello studio delle lettere profane. Nella intensa diuturna lotta contro l'umana fragilità, in « questa gara olimpica contro il peccato » che aveva per arena il chiostro, venne compilato l'elenco delle colpe che d'allora in poi ebbero un posto fisso nei trattati morali dell'età di mezzo. Dapprincipio di questi « peccati mortali » se ne contarono ben otto, ma finirono poi per essere ridotti a sette, per il fascino che quel numero mistico esercitava nella teologia medievale. Non

tutti gli scrittori sono poi d'accordo nel darcene la lista: superbia, avarizia, ira, gola e lussuria, si trovano in tutti gli elenchi; ma gli altri due (o tre) peccati sono variamente scelti tra invidia, vanagloria e quelle più strane colpe che prendono nome di malinconia (*tristitia*) e apatica indolenza (*acedia*, dal greco *ἀκηδία*). E quest'ultime espressioni mostrano chiaramente, ciò che si può anche dedurre dallo studio dell'elenco nel suo complesso, come tali peccati rappresentassero in fondo l'espressione morale della vita monastica, e soprattutto in quello stato di stanchezza morale e prostrazione identificato quale « *acedia* » facilmente si riconosce una vera malattia spirituale, che doveva, almeno in quell'età storica, essere propria della vita claustrale.

§ 6. Sviluppo
della
dottrina etica.

Intanto, parallelamente allo svolgimento del monachesimo, che importato di fresco in occidente guadagnava di estensione e di forza, si compiva nell'etica cristiana un progresso d'altra natura dovuto alla controversia pelagiana o meglio alla potente azione morale esercitata da Agostino. Ciò si raggiunse precisando meglio il rapporto tra atto umano e divino in ordine alla buona condotta cristiana. Già in Giustino e in altri apologisti è riconosciuta la necessità della redenzione, della fede e della grazia, ma il sistema teologico che da quei concetti scaturisce è ancor troppo pocosviluppato (1) per entrare in aperto conflitto colla libertà del volere. L'insegnamento cristiano, nella sua parte essenziale, è prima di tutto pensato come il codice stesso della condotta umana, sanzionato da premi

(1) Per mostrare la crudezza del concetto di redenzione nel Cristianesimo primitivo, basta menzionare che più d'uno tra gli scrittori principali ci rappresenta il riscatto compiuto da Cristo come un pagamento fatto al diavolo; qualche volta si aggiungeva che col concepimento della divinità di Cristo sotto la veste dell'umanità s'era teso, e giustamente, per così dire un inganno al grande ingannatore.

e pene eterne, che la parola di Dio ha promulgato per le creature mortali dotate di libera scelta e perciò degne di essere punite qualora lo infrangano (1). Con tutto ciò, data questa concezione legalitaria ed estrinseca del dovere non è facile stabilire una differenza sostanziale tra morale cristiana e morale pagana; l'osservanza che il saggio nel limite del possibile fa dei precetti della castità e della benevolenza non si può distinguere da quella del santo. Tuttavia se anche all'uomo, quale la natura l'ha fatto, è accordata la facoltà di compiere quel dovere che esso è capace di riconoscere, sembrerebbe almeno che la luce nuova della rivelazione che è stata concessa al Cristiano dovesse portar con sé la possibilità di evitare assolutamente il peccato. Ma questa conclusione, alla quale era giunta la dottrina di Pelagio, non poteva conciliarsi coll'assoluta dipendenza dalla grazia divina, ch'era per la coscienza cristiana un caposaldo; ed è naturale che fosse ripudiata come eretica dalla Chiesa, per opera di Agostino. La sua tesi dell'incapacità dell'uomo, abbandonato alle sole sue forze, ad obbedire alla legge di Dio si spinse tant'oltre da esser molto difficile accordarla colla libertà del volere. Ben riconosceva Agostino l'importanza che in teoria ha l'affermazione del libero arbitrio, logicamente connesso coll'umana responsabilità e con la divina giustizia, credeva però d'aver abbastanza guarentito questi punti, purchè una sol volta, a favore del nostro progenitore Adamo, si fosse verificato un

Agostino
(354-430).

(1) Si osservi che il contrasto tra questo pensiero e gli sforzi della filosofia pagana per dimostrare che la virtù è premio a se stessa, è accentuato trionfalmente da più d'uno degli antichi scrittori del Cristianesimo. Lattanzio (circa 300 d. C.), ad esempio, proclama apertamente che Platone ed Aristotele, col riferire ogni cosa alla vita terrena, « fanno della virtù un'insensatezza », sebbene egli stesso poi, con scusabile incongruenza, sostenga che il maggior bene dell'uomo non consiste nel puro piacere, ma nella coscienza della relazione filiale che l'uomo ha con Dio.

atto di libera scelta tra il bene e il male (1). Infatti, poichè la « natura seminale » donde ciascun uomo viene alla vita, preesisteva già in Adamo, l'umanità, in seguito alla preferenza che egli ha fatto volontariamente di sè a Dio, ha scelto il male una volta per sempre; per questa loro colpa originale tutti gli uomini sono giustamente condannati ad una perpetua e assoluta peccaminosità, nonchè alla correlativa punizione, fatta eccezione per quelli che Dio elegge alla sua grazia e fa immediatamente partecipi dei benefici della redenzione di Cristo. Senza questa grazia non è possibile all'uomo obbedire al primo e maggiore comandamento che è quello di amar Dio, e se questo non adempie, egli è trasgressore dell'intera legge, e non gli resta altra libertà che quella di scegliere tra i varî gradi del peccato; le sue esteriori virtù sono parvenze prive di valore morale, visto che gli fa difetto l'intima bontà dell'intenzione. « Là dove non c'è fede, c'è peccato »; e fede ed amore si suppongono a vicenda e sono inseparabili, la fede scaturisce dall'amore il cui germe ci è stato impartito da Dio, questo amore a sua volta raggiunge la sua piena forza mediante la fede, e dall'unione di entrambi poi sorge la speranza, quale ardente e gioioso desiderio di godere in modo perfetto e definitivo dell'oggetto dell'amore. Agostino, dopo Paolo, considera questi essere i tre essenziali elementi della virtù cristiana, pur ammettendo accanto ad essi l'antica quadruplice distinzione delle virtù in prudenza, temperanza, coraggio e giustizia, così come la tradizione le aveva interpretate; ma dichiara ch'esse nella loro più profonda e reale natura altro non sono che l'amore stesso di Dio sotto diversi aspetti od espressioni. « Temperanza è amore che si conserva incontami-

(1) È bene notare che Agostino preferisce usare la parola *libertà*, per indicare non la facoltà di volere sia il bene che il male, ma quella di volere il bene. La forma più alta di libertà, a suo giudizio, esclude la possibilità di volere il male.

nato per il proprio oggetto; coraggio è amore che tutto sopporta facilmente a causa dell'oggetto amato; giustizia è amore messo a servizio esclusivo di ciò che si ama e che per ciò si governa correttamente; prudenza è amore che sceglie accortamente quanto gli giova e respinge quello che gli nuoce ». Questo amore di Dio — in cui l'anima dell'uomo trova il vero svolgimento dell'amor di sè stessa, e di cui l'amore di ciascun de' nostri simili è una conseguenza — è l'unica fonte di gioia per lo spirito redento; del mondo non ci è possibile godere, ma possiamo solo servirci; nella contemplazione di Dio, ultimo stadio raggiunto dall'anima nella sua ascensione progressiva, sta l'unica saggezza e l'unica felicità. Il misticismo estremo di questo pensiero può soltanto essere paragonato e contrapposto all'austerità filosofica degli Stoici. L'amor di Dio prende in Agostino quella stessa posizione unica ed assoluta quale fattore esclusivo del valore morale d'un atto umano, che già vedemmo esser stata assunta nella dottrina stoica dalla conoscenza del bene: e potremmo spinger anche più in là questo parallelismo osservando che nè nell'uno nè nell'altro caso la rigidità nella valutazione astratta della bontà va necessariamente collegata coll'estremo rigorismo del precetto pratico. Infatti una parte importante dell'opera di Agostino, come moralista, consiste nella riconciliazione, ch'egli si travagliò di tradurre in atto, tra lo spirito anti-mondano del Cristianesimo e le esigenze della civiltà umana. Troviamo ad esempio ch'egli sostiene la legittimità delle pene giudiziarie e del servizio militare contro quelli che danno una interpretazione troppo letterale del Discorso della Montagna; e ch'egli ha fatto non poco per volgarizzare la distinzione più sopra menzionata tra « consigli » e « comandi » del Vangelo, difendendo così contro gli attacchi degli apolo- gisti più accesi del celibato e della mortificazione la vita coniugale e il godimento moderato dei beni

naturali; sebbene anch'egli ammettesse certo la superiorità della vita ascetica come mezzo opportuno ad evitare la contaminazione del peccato.

Ambrogio
(circa 340-397).

Il tentativo, di cui abbiamo dato notizia relativamente al sistema di Agostino, e ch'era diretto a cristianizzare l'elenco platonico delle virtù, il vescovo di Ippona lo aveva forse compiuto sotto l'influsso del suo maestro Ambrogio; nel trattato che questi compose sotto il titolo *De officiis ministrorum*, per la prima volta è esposta una dottrina sistematica del dovere, condotta sopra uno schema preso ad prestito da un moralista pagano. Può offrire un certo interesse mettere a confronto l'esposizione che Ambrogio fa di ciò che dopo di lui si indicò come il sistema delle quattro virtù cardinali con le corrispondenti descrizioni fatte da Cicerone nel *De officiis* che servì di modello al vescovo milanese. La saggezza cristiana, in quanto speculativa, è naturalmente prima di tutto di carattere teologico — essa ha per principale suo oggetto Dio, che è la verità suprema, e si fonda perciò necessariamente sulla fede. La fortezza cristiana consiste soprattutto nel resistere saldamente alle seduzioni della buona od avversa fortuna e nell'affrontare risoluti la perpetua lotta senza armi materiali contro la malvagità, quantunque Ambrogio appoggiandosi all'antico Testamento, non intenda abbandonare del tutto l'applicazione che ordinariamente si fa di questa virtù del coraggio alla guerra. « *Temperantia* » continua a mantenere il significato di « osservanza della giusta misura » in ogni forma della condotta, che già ha nel trattato ciceroniano; però il suo concetto è parzialmente modificato in quanto si fonde con quello della virtù nuova: l'umiltà. Infine nell'esposizione della giustizia cristiana, la dottrina stoica dell'unione naturale di tutti gli umani interessi viene elevata al grado massimo della filantropia evangelica; i fratelli debbono ricordare che

la terra è stata creata da Dio come un possesso comune a tutti, ad essi è imposto di usare dei loro beni a beneficio di tutti e di dare con gioia e cordialità; le ricchezze certo non si devono scialacquare, ma nessuno sarà disonorato se diventi povero per aver donato i suoi averi. Ambrogio, si deve osservarlo, insiste egli pure sull'inscindibilità di queste differenti virtù nella morale cristiana, non però, come Agostino, le riduce tutte alla unica e centrale espressione dell'amor verso di Dio.

Questo sistema delle quattro virtù cardinali fornì per merito di Ambrogio e d'Agostino uno schema che gli scrittori posteriori hanno generalmente seguito nella trattazione metodica dei problemi morali. Spesso, sull'esempio di Agostino, si collocava al loro fianco, la triade delle grazie cristiane: fede, speranza e carità; restavano così fissati i sette doni dello Spirito Santo, di cui parla Isaia (XI, 2), e in faccia ad essi stavano schierate nella gran battaglia morale, le forze del male, sotto la guida dei sette (od otto) peccati capitali. Il loro elenco, come si è detto, s'era formato nella esperienza della vita propria dei chiestri, e poi da questa era stato trasferito alla comune concezione della morale cristiana; quantunque nel suo complesso fosse mantenuta salda nella Chiesa del medioevo la distinzione tra i doveri generali del cristiano e quelli speciali del monaco, tra forme superiori e forme inferiori di disciplina religiosa. Separazione che del resto si andò complicando anche per effetto d'un'altra più importante causa, la distinzione cioè tra legge che governa la vita dell'ecclesiastico e quella del laico. Una certa tendenza si fa strada nel senso di equiparare nell'opinione comune della Cristianità le norme morali che si applicano al clero e agli asceti; e questo ancor prima che il celibato ecclesiastico diventasse universalmente obbligatorio nell'XI secolo. D'altra

§ 7. Morale ecclesiastica nel periodo barbarico.

parte tanto ai laici quanto ai chierici si applicava la distinzione tra peccati mortali e veniali, ciò che era in rapporto con quella amministrazione di carattere quasi giuridico che la Chiesa aveva assunto e che andava via via crescendo quanto più il suo potere spirituale si consolidava in mezzo al disordine provocato dalla caduta dell'Impero d'occidente, svolgendosi in quel principio teocratico destinato a dominare almeno in parte l'Europa medievale. Mortali dicevansi quei peccati pei quali era più specialmente prescritta una penitenza ritenuta necessaria a salvare il peccatore dalla dannazione eterna; dei veniali all'incontro potevasi ottenere il perdono mediante preghiere, elemosina ed osservando i digiuni di rito. Nel VII ed VIII secolo vengono nella pratica comune, diffondendosi dall'Irlanda e dalla Britannia in Francia e Germania, i libri di penitenza, composti ad uso dei confessori, e fondati in parte sulla pratica tradizionale, in parte su espliciti decreti sinodali. Dapprima non furono che brevi e semplici elenchi dei peccati colle loro pene ecclesiastiche corrispondenti (1); più tardi si cominciò a discutere e decidere casi di coscienza, ponendosi il fondamento di quei complessi sistemi di casuistica, che vennero al loro pieno svolgimento tra il XIV e il XV secolo. La Chiesa non avrebbe forse potuto compiere il suo alto ufficio di conservazione dell'ordine morale nella

(1) È istruttivo elencare alcune di queste pene: un digiuno di tre o quattro giorni era imposto per la ghiottoneria e l'ubriachezza; i giorni di penitenza pei peccati di lussuria salivano ad interi anni e in qualche caso gravissimo si potevano estendere a tutta la vita; per l'omicidio le pene variavano da un mese a dieci anni, secondo i motivi e le circostanze. Più severe le penitenze dei monaci e dei preti, ma d'altro lato si esigeva una penitenza doppia da chi avesse ucciso un chierico. Pratiche superstiziose — come bruciar l'erba là dove era trovato un morto — si espiavano solo con penitenze annuali. (Confr. GASS, *Christliche Ethik*, IV, 1, 92). Il fatto che la Chiesa stessa fosse in questo periodo parzialmente imbarbarita, faceva sì che il bisogno di disciplina fosse il più urgente di tutti.

fase più antica e semi-anarchica dell'età di mezzo, se non avesse elaborato una vera giurisprudenza ecclesiastica, destinata ad esser messa vigorosamente in azione per mezzo delle visite pastorali. È vero però che con ciò si manifestò la tendenza pericolosa di accreditare una concezione della moralità puramente estrinseca e formale. Però un certo contrappeso a questa tendenza ci fu pur sempre nel fatto che s'era mantenuto vivo quello spirito di fervida interiorità promosso da Agostino e trasmesso benchè in forma attenuata e ridotta, attraverso i *Moralia* di Gregorio il Grande († 604), le *Sententiae* di Isidoro di Siviglia († 636), le opere di Alcuino († 804), Rabano Mauro († 856) ed altri scrittori di quel periodo sterile sotto l'aspetto filosofico che corre tra la distruzione dell'Impero occidentale e il sorgere della Scolastica.

L'etica della Scolastica non diversamente della stessa filosofia in generale diede il suo pieno e caratteristico frutto nella dottrina di Tommaso d'Aquino. Ma prima di presentare un breve quadro del sistema morale di questo grande dottore, è forse conveniente tracciare per sommi capi lo svolgimento del pensiero e delle discussioni che doveva condurre alla soluzione presentata dall'Aquinate. Cominciamo con Giovanni Scoto Eriugena, che fu il primo filosofo dell'età di mezzo, degno di questo nome. Solo in senso lato egli può dirsi uno Scolastico; perchè prima di tutto le separa un lungo lasso di tempo dal gruppo più importante degli Scolastici e poi perchè — sebbene egli abbia intendimento di accordare la sua filosofia colla fede cristiana — nè mostra nel suo modo di ragionare l'assoluta deferenza verso l'autorità, nè rispetta sempre nelle sue conclusioni l'ortodossia, tutte due cose che formano la nota caratteristica dello spirito scolastico, inteso nel suo stretto senso. La filosofia di Giovanni Eriugena è condotta sulla traccia di Platone e di Plotino, quali

§ 8. L'Etica scolastica.

Giovanni
Eriugena
(circa 813-877).

erano pervenuti a lui attraverso un autore ignoto del V secolo, che prese il nome di Dionigi l'Areopagita; per quel che riflette il lato etico della sua dottrina, esso rispecchia lo stesso carattere negativo ed ascetico, che già notammo a proposito del Neoplatonismo. Dio solo ha reale esistenza, egli sostiene, ogni cosa in tanto esiste in quanto Dio in essa si manifesta; il male è assoluta irrealtà, e Dio nol conosce, esso esiste solo in un mondo di illusorie parvenze, dove appunto l'uomo è caduto; il verace fine dell'umana vita è quello di ristabilire la perfetta unione con Dio al di fuori di questa illusoria esistenza materiale. Una dottrina siffatta non trovò che scarsa accoglienza tra i contemporanei di Eriugena, e nel suo fondo essa si presentava poco ortodossa, tanto da giustificare la condanna di cui la colpì più tardi il papa Onorio III; con tutto ciò essa, congiunta alla dottrina del Pseudo-Dionigi, ebbe non piccola parte nello sviluppo della corrente più appassionata del misticismo ortodosso tra il XII ed il XIII secolo. Questo Neo-platonismo od anche come si potrebbe dire questo Platonismo derivato da una tradizione neo-platonica costituisce come un elemento a sè nel pensiero medievale, rimasto in uno stato latente, perchè compresso, durante la maturità del pensiero scolastico, dall'influsso predominante dell'Aristotelismo.

Anselmo
(1033-1109).

Si può dire, che in istretto senso, la Scolastica s'inizia col tentativo decisivo e profondo fatto da Anselmo per rendere il sistema dommatico dell'ortodossia cristiana intelligibile, per quanto si potesse, alla ragione. Per quello però che riguarda il problema morale l'opera di Anselmo è degna di menzione solo in ordine alla questione del libero arbitrio. Egli conserva nella sua dottrina della salvezza il pensiero agostiniano del peccato originale e del bisogno assoluto che l'uomo ha della grazia divina che pure non merita; seguendo così Agostino

definisce la libertà come « il potere di non peccare »; ma dicendo che Adamo cadde « spontaneamente » e « a causa della sua libera scelta », sebbene non « per mezzo della sua libertà », Anselmo ha fatto implicitamente quella distinzione che Pietro Lombardo più tardi espressamente tratterà tra la libertà che si oppone alla necessità e la liberazione dalla schiavitù del peccato. Mitiga inoltre Anselmo il giudizio di Agostino circa la predestinazione; dichiarando che la libertà di volere ciò che è giusto non è a rigor di termini perduta anche per parte dell'uomo caduto; essa è inerente alla natura razionale, però dopo il fallo d'Adamo essa esiste soltanto più in potenza nell'umanità — come all'oscuro esiste la capacità di vedere — eccezion fatta là dove essa diventi attuale per effetto della grazia.

Seguendo una via più vicina a noi Abelardo cerca stabilire per mezzo d'un concetto più preciso del peccato il rapporto tra l'incapacità di merito per parte dell'uomo e la sua libera scelta. Egli distingue il peccato propriamente detto, sia dalla semplice inclinazione al male, che l'uomo ha ereditato dalla colpa originale, sia dalla cattiva azione, nella quale quell'inclinazione si attua. La tendenza malvagia, in quanto è involontaria non è peccato, che più? Abelardo insiste sul fatto che il nostro concetto di virtù nell'uomo presuppone l'esistenza delle tendenze malvage, visto che la virtù consiste appunto nel combattere gli impulsi diretti al male. D'altra parte il peccato non sta neppure negli effetti esteriori delle nostre azioni, perchè evidentemente questi possono insorgere anche senza colpa morale per parte nostra, come accade nell'ignoranza o nella forza maggiore. Il peccato quindi è tutto nella disubbidienza a Dio e alla sua legge, quale si appalesa nel nostro consentire consapevolmente all'inclinazione viziosa: il pentimento perciò deve aver per oggetto questo intimo consenso al

Abelardo
(1079-1142).

male, e non gli effetti estrinseci dell'atto; l'essenza del pentimento sincero sta nell'avversione al peccato per se stesso e non alle sue conseguenze. Abelardo non esita a trarne la conclusione, che posto che l'onestà della condotta dipenda esclusivamente dall'intenzione, ogni atto esterno è indifferente come tale; tuttavia evita le pericolose conseguenze di questo paradosso, dichiarando, non senza qualche incongruenza, che la « buona intenzione » debbesi intendere nel senso di intenzione di fare ciò che è realmente onesto, e non sol quello che tal pare a colui che opera. Partendo dallo stesso principio, Abelardo in cui rivive lo spirito dell'antica filosofia, ch'egli però possiede molto imperfettamente e i cui rapporti col Cristianesimo fraintende nel modo più bizzarro (1), sostiene che i vecchi moralisti greci allorchè predicavano l'amore disinteressato del bene, fossero assai più vicini al Cristianesimo che non gli ebrei colla loro stretta osservanza della legge, e fieramente attesta che quei filosofi hanno dato taliesempî di saper contenere i desiderî irrazionali,

disprezzare le cose mondane, e onorare le cose spirituali, da svergognare molti monaci del suo tempo. E spinge così innanzi l'esigenza del disinteresse morale da pretendere che l'amore verso Dio del cristiano possa definirsi veramente puro nel solo caso che si sia spogliato da ogni egoistico desiderio di que a beatitudine che è accordata da Dio. Gli ortodossi dell'età sua hanno finito per aver in sospetto il generale indirizzo del pensiero di Abelardo (2), e la cavillosità della distinzione sopra menzionata non mancò di provocare veementi risposte per parte di molti pensatori ortodossi, che militavano allora nel campo della mistica. Così Ugo di S. Vittore (1077-1141) sostenne che ogni forma

(1) Egli si sforzava di provare che i filosofi dell'antichità avevano avuto almeno una conoscenza parziale del dogma della Trinità.

(2) Fu condannato nei due sinodi del 1121 e 1140.

d'amore è necessariamente « interessata » nella misura stessa che in sè implica il desiderio di unirsi all'oggetto amato, e poichè la felicità eterna consiste appunto in siffatta unione, essa non può essere veramente desiderata indipendentemente da Dio; e a sua volta Bernardo di Clairvaux (1091-1153) fa una distinzione più complicata: l'anima secondo lui percorre quattro stadi, attraverso i quali è gradatamente condotta 1° dal desiderio puramente personale dell'assistenza divina nelle disgrazie, 2° all'amore di Dio a causa dell'indulgenza caritatevole che Esso ha per noi e quindi 3° all'amore di Dio per la sua assoluta bontà, finchè 4° in qualche raro momento questo amore diventa per se stesso l'unica passione dell'anima che tutta l'assorbe.

Il dissidio tra Abelardo da un lato e Bernardo ed Ugo di S. Vittore dall'altro mette in luce l'antagonismo or latente or manifesto che si rispecchia nel pensiero medievale tra lo sforzo dialettico diretto a soddisfare le esigenze della ragione entro le condizioni fissate dalla tradizione dommatica della fede ortodossa, e quello mistico che vuol trovare nello stesso domma un punto d'appoggio e una cornice sufficiente a reggere ed accogliere la viva intuizione del divino che riempie la coscienza del santo. Tali opposte tendenze si mostrano in conflitto tanto prima che dopo il culminar della filosofia scolastica nel XIII secolo, però nel suo momento migliore lo Scolasticismo aspira in prevalenza a trovare un punto d'accordo tra le due contrarie correnti. Questo carattere eclettico si manifesta nei *Libri Sententiarum* di Pietro Lombardo, che per lungo tempo furono il manuale più diffuso nell'Europa occidentale per l'insegnamento teologico. L'interesse storico di quell'opera per noi sta solo nel suo metodo e nel piano della sua struttura. Suo intento è quello di presentare una esposizione sintetica e compiuta della teologia cristiana quale la Chiesa cattolica l'aveva svolta, dando d'ogni tesi capitale gli argo-

Metodica
scolastica.

Pietro
Lombardo
(† 1164).

menti principali pro e contro, tratti dalla Scrittura e dai Padri e cercando di armonizzare i testi apparentemente contraddittori mediante sottili distinzioni del significato dei termini usati. Questa è quella celebre arte di distinguere che restò più tardi il fianco agli attacchi di un Bacone come d'altri critici nei tempi del suo ultimo fiorire; con tutto ciò può dirsi che essa era in certo qual modo indispensabile se si voleva costruire un corpo di dottrine sistematico e coerente con materiali tratti da fonti così disparate. E ciò tanto più diventò inevitabile quando ad accrescere la varietà delle fonti si aggiunse nel secolo successivo l'autorità di Aristotele, da tutti accettato come « il Filosofo » per eccellenza, la cui parola non poteva discutersi, e faceva testo in ogni argomento che rientrasse nella sfera dell'umana ragione. La rinascita degli studi aristotelici era dovuta all'opera e al prestigio dei commentatori arabi e giudei; ma l'alleanza definitiva tra il pensiero aristotelico e quello cristiano che toccò l'apogeo nel XIII secolo ed era destinata a dominare per un lungo periodo la filosofia ortodossa del Cattolicesimo, fu iniziata da Alberto il Grande e condotta a compimento da Tommaso d'Aquino.

§ 9. Tommaso
d'Aquino
(1225-1274).

La morale di Tommaso d'Aquino non è per la più parte che un aristotelismo con qualche sfumatura neo-platonica, interpretato ed integrato secondo il punto di vista della filosofia cristiana, che fa capo essenzialmente ad Agostino. Tommaso comincia col fissare questo punto: ogni atto o movimento di qualsivoglia creatura così irrazionale come razionale si dirige verso un qualche fine o bene; quando si tratti degli esseri ragionevoli questo fine è rappresentato nella intelligenza, fissato dall'intenzione ed attuato dalla volontà sotto l'influsso della ragione pratica. Più sono i fini che si possono proporre: ricchezza, onore, potere, piacere; nessuno però di

essi soddisfa e reca felicità. Solo Dio in quanto tale può darci la beatitudine, Dio che è fondamento e causa prima di ogni essere, e principio immobile d'ogni movimento. In realtà adunque tutti gli esseri tendono, sebbene inconsciamente, quando cercano il proprio bene, verso Dio; ma questo sforzo universale per giungere a lui, quando diventa essenzialmente sforzo dell'intelletto, si palesa nella sua più alta forma presso le creature razionali, come desiderio di conoscere Dio. Però una conoscenza tale trascende il comune esercizio della nostra ragione e può esser solo parzialmente rivelata all'uomo quaggiù. Oggettivamente pertanto per l'uomo il *summum bonum* è Dio, e soggettivamente la felicità deriva dalla visione delle sue perfezioni che si accompagna all'amore; vi è però una più bassa specie di felicità che l'uomo può attuare quaggiù in una normale esistenza di virtù e benevolenza, nell'accordo dello spirito col corpo, diretta alla conveniente soddisfazione dei bisogni della vita terrena. Dio concede colla sua grazia spontanea all'uomo la beatitudine suprema, però essa è accordata solo a quelli che essendo giusti nel profondo del loro cuore, l'hanno così meritata con numerosi atti di virtù. Tommaso poi passa a considerare quali siano le azioni virtuose, e prima di tutto ci fa vedere che generalmente la moralità di un atto è in parte, ma solo in parte, determinata dal particolare suo scopo o motivo; essa dipende parzialmente dal suo oggetto esteriore e dalle circostanze che o la mettono in armonia oggettiva coll'ordine razionale o ad esso l'oppongono, fatta eccezione per quegli atti che sono dal punto di vista esteriore indifferenti, nel qual caso la loro bontà o malvagità risulta esclusivamente dal motivo. Nella classificazione delle virtù e dei vizî speciali facilmente si scorgono gli elementi che a Tommaso hanno fornito i diversi sistemi di dottrine, che gli sono famigliari. Trattando delle virtù che son proprie alla natura

dell'uomo in quanto essere di ragione, e che esso può acquistare, non mai perfettamente è vero, per mezzo dell'educazione e della pratica, Tommaso si attiene quasi sempre ad Aristotele. Segue lo Stagirita fedelmente dividendo queste virtù « naturali » in intellettuali e morali, e quindi le intellettuali in « speculative » e « pratiche »; nella categoria delle speculative poi distingue: l'intelletto che pone i principi, la scienza che trae le conclusioni, la « saggezza » cui compete l'intero processo teorico diretto ai più alti oggetti della conoscenza, e infine considera la saggezza pratica o prudenza come inseparabilmente congiunta colle virtù morali, prendendola perciò in un senso morale (1). Quando poi tra le virtù morali distingue la giustizia, che consiste in quegli atti pei quali gli altri ricevono quanto loro è dovuto, dalle altre virtù che si riferiscono a ciò che ricade come passione su quello stesso che agisce, Tommaso non fa altro che interpretare a suo modo la dottrina del Maestro; e quanto all'elenco delle virtù dell'ultimo gruppo in numero di dieci è preso di peso dall'*Etica nicomachea*. D'altra parte la sua classificazione delle passioni è desunta dalla divisione dell'elemento irrazionale dell'anima in « concupiscibile » ed « irascibile » che è più platonica che aristotelica (2); all'elemento « concupiscibile » riferisce le passioni che sono eccitate dalla semplice apprensione del bene o del male sensibili, amore, odio, desiderio, avversione, gioia, tristezza; all'« irascibile » invece attribuisce le passioni provocate da qualche difficoltà od ostacolo che si frapponga al conseguimento dell'oggetto desiderato,

(1) La giustificazione che dà per classificare la *prudencia* tanto tra le virtù intellettuali quanto tra le morali — perchè essa è intellettuale *secundum essentiam* e morale *secundum materiam* — è più scolastica che aristotelica.

(2) La distinzione è adottata da Aristotele in più passi, ma come una divisione popolare piuttosto che scientifica.

come la speranza, la disperazione, il timore, l'ardire, l'ira. Componendo quindi la lista delle virtù che devono regolare queste passioni, Tommaso accoglie la tradizionale dottrina delle quattro virtù cardinali, derivandola da Platone e dagli Stoici attraverso Cicerone. Le dieci virtù aristoteliche devono quindi rientrare sotto i generi superiori della a) prudenza, che porge precetti ragionati di condotta; b) temperanza che si oppone ai desideri sregolati; e c) fortezza che vince la paura incomposta dei pericoli e danni. Ma la relazione delle virtù cardinali colle diverse facoltà dell'anima è concepita qui in un modo diverso sia da quello platonico che da quello aristotelico o stoico: Tommaso infatti accanto ai tre elementi: razionale, concupiscibile ed irascibile cui corrispondono quali virtù specifiche la prudenza, la temperanza e la fortezza, ammette nel proprio sistema un quarto e distinto fattore, il volere (*voluntas*) da cui dipende specialmente la giustizia, che ha per suo oggetto l'azione esteriore. Rimane pur sempre sotto l'influsso predominante dello Stagirita nel considerare queste virtù in parte « naturali » in parte « acquisite », ma riproduce il pensiero paulino collocando accanto ad esse, anzi in un grado superiore la triade delle tre virtù « teologali » fede, speranza e carità, che ci sono ispirate in modo sovranaturale da Dio e a Lui si riferiscono come al proprio oggetto. Mediante la fede conseguiamo quella parte della conoscenza di Dio, che trascende la sfera della semplice sapienza naturale o filosofia, così ad esempio possiamo conoscere colle nostre facoltà naturali l'esistenza di Dio, ma non la sua trinità nell'unità, ciò che però non toglie l'utilità della filosofia per sostenere questa o quest'altra delle verità rivelate. Ora al conseguimento della beatitudine spirituale è necessario che per mezzo della fede noi apprendiamo tutti gli articoli del credo cristiano, di cui solo una piccola parte ci sarebbe

dato conoscere per mezzo della ragione naturale: il cristiano che ne ripudi un articolo solo perde onninamente il sostegno della fede e di Dio. La fede è dunque la base stessa della morale cristiana; però senza la carità — che è la forma essenziale d'ogni virtù pel Cristiano — la fede sarebbe priva di forma (*informis*). L'amore cristiano, da Agostino in poi, è stato concepito prima di tutto come amore di Dio (al di là dell'impulso naturale che muove la creatura verso il suo fine ultimo), e quest'amore si effonde poi in amore verso tutte le creature di Dio, in quanto appunto sono state da lui create, e finisce per includere anche l'amore di se stesso. Le creature però debbono essere amate solo nella loro purezza, quali originariamente escono dalle mani del loro Fattore; tutto ciò che vi può essere di cattivo in esse deve all'incontro essere oggetto di odio finchè non ne sia eliminato. Nella classificazione dei peccati il criterio cristiano prevale; però non manca il concetto aristotelico dell'eccesso e del difetto, accanto alla più moderna distinzione tra peccati contro Dio, il prossimo e se stesso, peccati mortali e veniali, peccati di « ommissione e commissione », d'intenzione, parola ed atto e via dicendo.

Dal concetto di peccato, trattato nel suo aspetto giuridico, Tommaso trapassa alla discussione della legge. Esponendo questo nuovo punto, si può dire che egli in gran parte non faccia che riprendere lo stesso soggetto, che aveva trattato nel capitolo delle virtù morali, presentandolo sotto un altro aspetto. È probabile che la maggior importanza data dall'Aquinate a questo argomento, provenga dal crescente influsso dello studio del diritto romano, che nel XII secolo aveva avuto in Italia una rapida e maravigliosa rinascita. Questo lato del sistema tomistico ha interesse soprattutto storico; vedremo infatti che appunto dalla fusione dei concetti teologici colla astratta dottrina giuridica elaborata dai

giureconsulti romani s'iniziò lo sviluppo indipendente del pensiero morale nel mondo moderno. Tommaso sotto l'idea generale di legge intesa quale « un ordinamento della ragione diretto al bene comune e promulgato da chi abbia il governo della comunità » raccoglie quattro distinti concetti: 1° la legge *eterna* ossia la ragione regolatrice di Dio, che si estende ad ogni sua creatura, ragionevole o no; 2° la legge *naturale*, che fa parte di quella eterna, ma si riferisce esclusivamente agli esseri ragionevoli; 3° la legge *umana*, che altro non è se non la stessa legge naturale, particolarmente presa e adattata alle mutevoli condizioni delle umane società; 4° la legge *divina* in quanto sia rivelata in modo speciale all'uomo. Rispetto alla legge naturale, Dio, secondo il pensiero dell'Aquinate, ha saldamente fissato nella mente dell'uomo la conoscenza degli immutabili principî ch'Egli ha posto nel mondo; e non soltanto questa conoscenza gli ha largito, ma insieme anche una disposizione, cui Tommaso applica il peculiare termine scolastico di *sinderesi* (1): essa lo porta senza possibilità d'errore, ad attuare quei principî nella propria condotta e insorge contro la loro infrazione. Tutti gli atti, che diciamo naturalmente virtuosi, rientrano nello scopo verso cui è indirizzata la legge di natura; però il giudizio umano, quando si tratti di tradurre in atto questi principî adattandoli alle particolari circostanze della vita, applicazione appunto cui soltanto devesi restringere il significato di *coscienza* (2), è spesso soggetto ad errore; cosicchè il dovere ci è solo imperfettamente conosciuto, perchè la luce naturale può oscurarsi ed esser pervertita da cattiva educazione o costume. È necessaria quindi la legge umana, e ciò non soltanto per

(1) Il termine è derivato da συνήρησις, usato in questo senso in un passo di Gerolamo (*Com. in Ezech.* I, 4-10).

(2) *Conscientia*, come riconosce egli stesso, è anche usato per includere ciò ch'egli dice *synderesis*.

fissare le norme particolari in quei casi in cui la conoscenza della legge di natura non potrebbe esserci guida spontanea, ma anche per fornire la forza che è necessaria in una società d'uomini imperfetti, ad imporre praticamente l'astensione da quegli atti che siano o cattivi o nocivi agli altri. I precetti di questa legge possono essere dedotti dai principi stessi di quella di natura, ovvero determinano casi particolari di ciò ch'essa ha prescritto in generale; una norma che fosse contraria alla legge naturale non avrebbe nessun valore di legge. Inoltre la legge positiva non si occupa che della condotta esteriore, e non può nemmeno pretendere di eliminare ogni forma di male, senza correr rischio di cagionare danni peggiori di quelli che vuole evitare; d'altra parte la legge naturale, come vedemmo, è esposta ad oscurarsi e soggetta a dubbî nelle sue applicazioni particolari. Nè la legge naturale nè l'umana poi hanno di mira quella sovrannaturale felicità, che è per l'uomo il fine supremo. Quindi nasce il bisogno per entrambe d'essere integrate dalla rivelazione che ha per oggetto la legge divina. A sua volta la rivelazione si deve distinguere nella legge dell'antico patto e in quella del Vangelo, quest'ultima è la più feconda e in pari tempo la più imperativa, come quella che recando con sè la divina grazia, ne rende possibile il compimento. Infine nel Vangelo stesso dobbiamo distinguere tra i comandi assoluti e i consigli, che esortano senza farne una prescrizione positiva, alla vita monastica di povertà, celibato, obbedienza, quale miglior via per distogliere la nostra volontà dalle cose terrene e volgerla a quelle celesti.

Ma come e fino a qual punto è l'uomo capace di conseguire sia la perfezione naturale, sia quella cristiana? Proprio in questa parte del sistema tomistico la coesione degli elementi eterogenei che lo compongono, ci appare più debole. Egli non si

rende abbastanza conto che su questa questione il suo Cristianesimo misto di Aristotelismo va ad urtarsi a due difficoltà di opposta natura. La prima consiste nell'impossibilità contro cui già lottarono i pagani di metter d'accordo la tesi per cui volontà o proposito sono da giudicarsi quali forme del desiderio razionale diretto sempre verso una cosa che ci sembra buona, col principio della libera scelta tra bene e male, che è un'esigenza della concezione giuridica della morale. La seconda, è la difficoltà dal punto di vista cristiano di conciliare questo stesso principio di libertà coll'assoluta dipendenza dalla grazia divina, caposaldo della coscienza religiosa. Tommaso tenta evitare quest'ultimo ostacolo, supponendo, come avevano fatto molti de' suoi predecessori, una *cooperazione* tra libero arbitrio e grazia; quanto al primo Tommaso non gli riesce di superarlo pienamente. E precisamente contro questa parte della sua dottrina si dirige la critica più notevole che nel campo etico gli mosse

il suo rivale Duns Scoto. La volontà, questi afferma, non può essere veramente libera finchè è incatenata alla ragione, come Tommaso e prima di lui Aristotele, hanno pensato: una scelta propriamente libera deve essere assolutamente indeterminata, cioè indipendente sia dal razionale che dall'irrazionale. Scoto coerentemente sosteneva che la volontà di Dio è anch'essa affatto indipendente dalla ragione e che quindi l'ordinamento che Dio ha dato al mondo deve concepirsi come un atto assolutamente arbitrario. Lo seguì su questo terreno l'acuto ingegno di Guglielmo di Occam, sebbene una dottrina siffatta rappresentasse un pericolo evidente per ogni ragionevole sistema morale posto a fondamento dell'ordine etico nel mondo. Sotto un aspetto più generale, il nominalismo di Occam e de' suoi seguaci interessa in maniera indiretta la storia dell'etica scolastica; negando infatti la realtà degli universali, esso spezzava il ponte che i primi Scolastici avevano

Duns Scoto
(1266-1308).

Occam
(† 1347).

cercato di gettare tra il fatto particolare dell'esperienza sensibile e Dio, pensato come fondamento e fine ultimo di tutto l'essere. Per tal via quello ch'era più certo per la fede, diventava appunto meno comprensibile per l'umano intelletto; e questo doveva accontentarsi di stabilire la ragionevolezza del credere, non quella di ciò che era creduto. Il risultato non sembrava a tutta prima sfavorevole per l'ortodossia; la teologia accettava i servigi della filosofia, pur sbarazzandosi della sua rivale; ad ogni modo questo cambiamento portava con sè la decadenza della Scolastica. La facoltà dialettica, è vero, poteva trovare ancora un ampio campo d'esercizio, ma il compito che le era omai assegnato non era più in grado di attirare a sè i maggiori intelletti filosofici. L'opera di Tommaso rimase perciò senza alcun dubbio il coronamento del grande sforzo costruttivo compiuto dalla filosofia medievale. Quello sforzo era in realtà predestinato a cadere, dal momento che era stato rivolto all'impossibile compito di trar fuori un sistema coerente dagli eterogenei elementi forniti dalla Scrittura, dai Padri, dalla Chiesa e dal « Filosofo ». Quanto ha valore filosofico nell'opera di Tommaso l'ha ad onta, e non in conseguenza, del suo metodo di composizione. Con tutto questo, l'azione esercitata da essa fu grandissima e duratura, in primo luogo nella Chiesa cattolica, quindi indirettamente nella protestante, soprattutto in Inghilterra. Il famoso primo libro della *Ecclesiastical Polity* di Hooker, è desunto in gran parte dalla *Summa theologiae* dell'Aquinate.

§ 10. La Mistica medievale.

Dobbiamo ora, parallelamente alla Scolastica, ma in parte in aperta antitesi colla laboriosa erudizione e lo spirito dialettico dei Dottori, guardare allo svolgimento nella Chiesa cristiana, della corrente mistica che ha con essi stretta affinità di dottrina rispetto ai principj teologici ed etici. Misticismo significa tendenza a subordinare ogni sforzo

morale e ogni atto intellettuale a questo scopo: raggiungere uno stato che permetta all'anima la visione di Dio sia per mezzo dell'intuizione sia per mezzo dell'estasi. Questo atteggiamento del pensiero deve in parte ricondurre all'influsso esercitato dal Platonismo e dal Neo-platonismo, quali vennero trasmessi a quest'età per diverse correnti; ma lo svolgimento del misticismo in quanto si ricollega strettamente all'ortodossia cristiana incominciò nella prima metà del XII secolo con Bernardo di Clairvaux ed Ugo di S. Vittore. Il cristiano che aspiri alla verità divina, secondo Bernardo, deve per mezzo della carità e dell'umiltà, salire al più alto gradino della vita spirituale. Siccome molti sono i gradi ch'egli deve trascorrere prima di giungervi, il cristiano deve attraverso la « considerazione » discorsiva della verità divina spingersi più avanti verso la contemplazione intuitiva di essa, e in questo stato gli sarà concesso almeno per qualche istante di assorbirsi in estasi suprema nell'oggetto contemplato; anticipazione transitoria di quell'assoluto oblio di se medesimo, che l'anima assunta alla gloria dei celesti raggiungerà più tardi in modo duraturo. Non diversamente, Ugo di S. Vittore, nel suo sistema più completo di teologia, afferma che l'occhio dello spirito per mezzo della divina grazia che intensifica l'amore dell'uomo verso Dio fino al punto ch'esso ami se medesimo e il prossimo suo per l'amore di Dio, si dissuggella e così Dio è veduto nella sua vera natura: la percezione della realtà materiale che l'anima raggiunge per mezzo del suo occhio volto all'esterno ed anche l'intuizione che abbiamo di noi stessi coll'introspezione non sono che i primi passi mossi verso l'intuizione della verità e bontà divina. Nessuno meglio di Bonaventura ha saputo darci un'idea così piena e suggestiva di questo processo d'iniziazione che conduce l'anima a Dio: prendiamo perciò la sua descrizione che è un vero modello di mistica ortodossa

Bonaventura
(1221-1274).

armonicamente disposta al metodo scolastico (1). Sei gradi, nel concetto del Santo, conducono lo spirito nella sua ascensione alla visione suprema. In primo luogo esso deve rendersi conto della potenza, della saggezza e della misericordia di Dio, contemplando l'esterno mondo delle cose che sono distinte ed ordinate *numero, pondere ac mensura*, guardando il corso storico di questo nostro mondo, che l'infinita saggezza dirige dal giorno che Dio col suo infinito potere lo creò fino al giudizio finale che darà la sua assoluta giustizia, esaminando la scala delle cose create che dalla semplice esistenza si elevano attraverso la vita fino all'intelligenza. In secondo luogo lo spirito deve contemplare il rapporto che corre tra il mondo e l'uomo, ossia il « microcosmo », notando come le cose esterne penetrano nella mente attraverso le porte dei sensi, per il fatto delle loro similitudini, e la rallegrino coi vari aspetti dell'armonia che passa tra il senso e i suoi oggetti, e risvegliano l'attività dell'intelletto. E trovando qui riflessa la somiglianza posta *ab aeterno* tra il Padre e il Figlio, sarà spinto in alto verso la fonte d'ogni bellezza e d'ogni gioia, là dove ogni verità si può apprendere. In un terzo momento, ritraendosi dal mondo esteriore e concentrando la sua attenzione sulla sua propria natura e sulle facoltà sue, vedrà come la memoria, riunendo il passato, il presente e il futuro e conservando l'indelebile impressione delle verità universali che non mutano, offre un'immagine dell'Eterno; come l'intelletto è ne' suoi atti retto dal concetto indispensabile di un essere più perfetto, immutevole e necessario e come l'atto della scelta conforme a ragione implichi anch'esso il concetto di un bene supremo. Allora osservando che la memoria in se stessa genera l'intelligenza e che da entrambe procede l'amore, sarà reso capace di

(1) Quanto segue abbiamo ricavato — colla guida di Stöckl — dall'*Itinerarium mentis ad Deum*.

vedere come attraverso uno specchio la sostanza una e trina di Dio. Fin qui lo spirito ha potuto esser condotto dalle sue naturali facoltà: per salire però al quarto stadio ha bisogno d'esser rivestito dalla grazia divina delle tre soprannaturali virtù: la fede, la speranza e la carità. Queste sviluppano in lui un immediato senso spirituale dell'essenza divina, predisponendolo agli stati estatici della devozione, ammirazione e letizia. Purificato, trasformato, illuminato può allora contemplare in se medesimo un'immagine della gerarchia angelica e Dio stesso che è nel tutto e del tutto si serve per le sue opere. Di qui in una prima fase la intelligenza pura dello spirito apprende Dio non già attraverso se stessa come in uno specchio, o in se stessa come un'immagine, ma indipendentemente da sè, nella sua vera essenza — come Puro Essere, senza niente che lo neghi, come fonte originaria di tutta la realtà concepibile. Ma vi è anche uno stadio superiore: in esso la « sinderesi » questa adesione dell'anima al bene che in qualche misura esiste in ognuno, ed è l'elemento immortale e infallibile da noi vagamente chiamato coscienza, tocca il suo pieno sviluppo; per suo mezzo Dio è contemplato non più come l'Essere assoluto, bensì come l'assoluta Bontà, la cui essenziale natura è di comunicarsi nella propria pienezza. In questo momento il mistero della Trinità è direttamente compreso, perchè l'essenza di questo mistero consiste appunto nella comunicazione della divina Bontà attraverso il Figlio e lo Spirito Santo. Percorse quindi le suddette sei fasi dell'attività mentale, ecco giungere il Sabato dell'estasi perfetta, in cui ogni atto intellettuale è sospeso e l'anima è pienamente passiva nella sua ineffabile unione con Dio.

Bonaventura è il rappresentante del Platonismo o Neo-platonismo medievale, come Tommaso dell'Aristotelismo; l'uno e l'altro però docilmente sommessi al domma ortodosso; anche un secolo più

Eckhart.

tardi Gerson si mantiene fedele allo stesso spirito di subordinazione. Il suo misticismo procede sulla via tradizionale segnata dai Vittorini (1) e da Bonaventura. Prima di Gerson s'era svolta in Germania una mistica più originale ed audace per opera di Eckhart e de' suoi continuatori, ch'erano riusciti a liberarsi dalle pastoie non solo della Scolastica ma anche dell'ortodossia ecclesiastica. Eckhart nella sua dottrina trasforma quel distacco dal mondo e dalle cose finite, che è il tratto caratteristico di tutta la mistica, in un'ardente brama di spogliare del tutto quest'involucro che separa l'anima individuale dalla divina realtà che ne è l'essenza, e quindi di non conoscer nulla, di non voler nulla, e nulla pensare tranne Dio. Eckhart pensa che tutta la moralità consiste in questa soppressione nella creatura di questo suo esser tale, sebbene egli si dia ogni cura di guarentirsi contro le conseguenze quietiste ed immorali che potrebbero trarsi dalla sua dottrina fondamentale, e di rappresentare le buone opere come il prodotto naturale dell'unione trascendente dell'anima nella sua parte più intima con Dio.

§ 11. Casuistica.

Tracciando un breve quadro della morale tomistica ne' suoi tratti più generali, trascurammo di entrare in una particolareggiata discussione degli speciali doveri inclusi nella *Summa Theologiae* (2), la cui intonazione, per quanto lo consente l'eterogeneità dei materiali giustapposti e tratti dalle fonti più diverse, rivela nell'insieme nobiltà di giudizio congiunta a temperanza. Qua e là però la pedanteria scolastica che vuol approfondire tutto e tutto precisare nuoce alla delicatezza della trat-

(1) Sotto questo nome si ha l'abitudine di indicare insieme Ugo di S. Vittore e Riccardo, uno scrittore mistico posteriore, dello stesso monastero.

(2) Occupa quella parte del trattato che è detta *Secunda Secundae*.

tazione. L'acume e l'abilità degli scrittori ecclesiastici si sono poi nel XIV e nel XV secolo, applicati su vasta scala a questo aspetto pratico dell'etica, mentre decadeva invece presso gli Scolastici l'interesse della pura speculazione. Come conseguenza di ciò si ebbe uno svolgimento notevole e sistematico della casuistica. La soluzione dei casi dubbi di coscienza aveva sempre formato parte, ed era naturale, dei trattati di morale ecclesiastica; sotto i nomi di Giustino Martire, Atanasio, Agostino erano state fin dai più antichi tempi della Chiesa trasmesse numerose questioni e soluzioni relative ai diversi campi della morale; ad accrescere sempre più questa congerie di discussioni casuistiche concorsero la giurisprudenza ecclesiastica, i libri penitenziali, le trattazioni sistematiche della morale fatta dai Dottori. Cominciò a farsi sentire il bisogno di ordinare questo materiale in modo tale che si potesse adattarlo all'istituzione della confessione auricolare. A tal uopo si compilarono svariati manuali di casuistica (*Summae casuum conscientiae*) durante quei due secoli XIV e XV. Il più antico, detto *Astesana* da Asti in Piemonte, è ordinato come una specie di manuale di morale, su basi scolastiche; altri posteriori (ad esempio la *Summa Rosella*, Venet. 1495) eran ridotti a semplici collezioni di domande e risposte casuistiche per ordine d'alfabeto. Questa trattazione dell'etica di carattere quasi giuridico aspirava alla delimitazione precisa dei confini tra il lecito e il proibito mediante l'esame di punti controversi accuratamente scelti e chiariti attraverso supposti esempi. Però era inevitabile ch'essa nel suo trasformarsi in casuistica dovesse avere una tendenza ad indebolire la sensibilità morale degli spiriti medi. E quanta maggior abilità ed inventiva si spese nel trarre argomenti dalle varie autorità riconosciute dalla Chiesa, tanto più s'accrebbe il numero dei casi sui quali i Dottori erano discordi; mentre l'autorità centrale che avrebbe

I Gesuiti.

dovuto eliminare le gravi divergenze, era insufficiente a tal scopo in quel periodo di debolezza che la Chiesa attraversò dopo la morte di Bonifazio VIII. Un uomo comune, perplesso dinanzi a questi contrasti, finiva necessariamente per ritenere che ogni opinione sostenuta da uno scrittore pio ed ortodosso fosse un precetto abbastanza sicuro da seguire. Di qui la facile tentazione per molte coscienze elastiche di cercare nelle autorità qualche argomento che servisse a temperare una norma morale, per renderla conforme al proprio desiderio. Solo però dopo la Riforma questo pericolo sembrò assumere proporzioni allarmanti: quando cioè nella lotta intrapresa dalla Chiesa cattolica per recuperare il suo impero sul mondo, il principio del rispetto all'autorità entrò in aspro, lungo e indeciso conflitto col principio che fonda la persuasione sul criterio individuale. I Gesuiti, che furono i più saldi campioni della contro-riforma, credettero fosse di capitale importanza per il prestigio dell'autorità, che i laici fossero in generale abituati a sottomettere il loro apprezzamento a quello dei loro direttori spirituali; a tal uopo reputarono indispensabile di rendere attraente l'istituto confessionale, mediante l'adattamento della legge ecclesiastica nella sfera morale alle necessità mondane; e la teoria del « Probabilismo » fornì loro un mezzo plausibile per attuare questo accomodamento. La teoria procedeva così: un laico non poteva essere obbligato ad attardarsi nell'esame minuto di coscienza su cui i competenti stessi non andavano d'accordo; egli non incorreva perciò in nessun biasimo se seguiva un'opinione che fosse fondata sull'autorità anche di un sol dottore, e il suo confessore era autorizzato ad assolverlo, ogni qualvolta in suo favore si potesse addurre una simile opinione probabile; anzi doveva egli stesso suggerire questa opinione quand'anche fosse contraria alla propria, qualora questo servisse ad alleggerire dal peso del rimorso una coscienza affi-

data alle sue cure. A quali risultati conducesse questo probabilismo applicato col più schietto proposito di evitare rigori pericolosi, lo sappiamo dalle rivelazioni che ne fecero le immortali *Lettres provinciales* di Pascal.

Tracciando un quadro della casuistica siamo stati portati al di là della grande crisi che la Cristianità occidentale attraversò nel xvi secolo. La Riforma iniziata da Lutero può esser vista sotto vari aspetti, anche a non volerne considerare che i principi morali e le conseguenze correlative, astrazion fatta dagli scopi politici e sociali e delle aspirazioni a cui essa si riconnette nelle diverse contrade d'Europa. Contro il sistema artificioso e complicato d'una gerarchia corrotta, la Riforma ha affermato la semplicità del Cristianesimo apostolico; contro i commenti dei Padri e le tradizioni della Chiesa il puro insegnamento della Scrittura; e i diritti del libero giudizio individuale contro l'interpretazione dell'autorità ecclesiastica, la responsabilità personale dell'anima umana di fronte a Dio in opposizione al controllo papale sulle pene del purgatorio, donde era sorto l'indegno mercato delle indulgenze. Sostenendo che l'intimità della fede è la sola via che conduca alla salvezza eterna, in opposizione alla dottrina che la fonda sull'esteriorità delle opere, la Riforma non fa altro che rinnovare il primitivo contrasto tra Cristianesimo e spirito di legalismo giudaico. D'altra parte essa compie un ritorno ad Agostino e in una formula nuova ne esprime lo spirito, quando per resistere alle tendenze neo-pelagiane che s'erano infiltrate via via nell'apparente agostinismo della Chiesa, afferma la totale corruzione dell'umana natura, e nega così la dottrina cara a molti Dottori pei quali si guadagna la grazia divina, agendo conformemente ad essa; mentre poi facendo sua la fervente umiltà di Paolo, rafforza l'imperatività universale ed assoluta di

§ 12.
La Riforma.

tutti i doveri cristiani e la mancanza di merito che necessariamente c'è in tutta quanta l'obbedienza cristiana, in opposizione alla teoria per cui un merito « condegno » può esser conseguito mediante la conformità « supererogatoria » ai « consigli evangelici ». Certo questi mutamenti sono di profonda importanza, ma dal punto di vista etico, si dovrà riconoscere ch'essi sono o affatto negativi o del tutto formali, in quanto si riferiscano alla disposizione dello spirito che presiede all'adempimento del dovere. Per quel che riguarda infatti il contenuto del dovere e della virtù e in gran parte anche quel codice di precetti proibitivi che s'impongono agli uomini in generale, si può dire che nei discorsi e scritti delle Chiese riformate rimanga immutato il tradizionale insegnamento cristiano, con questo soltanto che essendo stata soppressa totalmente la vita monastica, l'ideale etico di condotta per tutti i Cristiani non dovette più subire il confronto con quel modello di vita giudicato per l'innanzi come il più perfetto, e che finiva per deprimerlo. Perfino il vecchio metodo casuistico fu conservato nei secoli XVI e XVII (1), sebbene gli unici principî in base ai quali i casi di coscienza erano decisi, si desumessero dai testi biblici interpretati ed integrati col sussidio della ragione naturale.

Passaggio alla
filosofia morale
moderna.

Ma poco a poco si esaurì l'interesse di questa filosofia morale trattata con criterio pressochè giuridico. In questo campo gli studî delle menti più preparate si diressero verso un'altra meta: così si rinnovò dopo molti secoli, il tentativo di assegnare al codice morale un fondamento filosofico indipendente. La Riforma non contribuì se non indirettamente a questo risultato; meglio può dirsi ch'esso

(1) Menzioniamo Perkins, Hall, Sanderson, che sono i casuisti inglesi più importanti, e soprattutto Geremia Taylor che è il maggior di tutti. Il suo *Ductor Dubitantium* apparve nel 1660.

si ricollegli a quel fervore di studî che nel rinascimento della coltura classica si diffuse dall'Italia a tutta quanta l'Europa nel xv e nel xvi secolo. Esso era in parte l'effetto e in parte la causa della larga reazione alla teologia del medioevo. Agli inizi la Riforma parve osteggiare questo umanesimo assai più che la Chiesa romana. Si sa che una delle cose che più sollevarono l'indignazione dei riformatori fu appunto che la Chiesa si fosse lasciata su così vasta scala paganizzare dal rinascimento. Non di meno fu importante l'impulso che indirettamente la Riforma diede allo sviluppo d'una filosofia morale indipendente tanto dai presupposti del Cattolicesimo quanto da quelli del Protestantismo. La Scolastica facendo risorgere la filosofia, ma come *ancilla theologiae*, aveva ridotto il suo metodo a quello della propria padrona, e così incatenata la rinnovata attività dell'intelletto, ch'essa stessa aveva fatto risorgere ed addestrata, col doppio vincolo di Aristotele e della Chiesa. Allorchè la Riforma scosse l'autorità tradizionale in un campo, il contraccolpo si fece sentire anche nell'altro. Non eran ancor trascorsi vent'anni dalla sfida lanciata da Lutero al papa, che già la tesi stupefacente che « tutto quanto aveva pensato Aristotele era falso » fu sostenuta con successo dal giovane Pietro Ramus dinanzi all'Università parigina (1); e pochi anni più tardi la bella schiera di pensatori che in Italia preannuncia l'aurora della scienza fisica moderna: Cardano, Telesio, Patrizio, Campanella e Bruno, incominciano a metter innanzi le loro vedute antiaristoteliche relative al sistema del mondo, e il diritto dello spirito ad investigare questo problema. Era prevedibile che una siffatta asserzione d'indipendenza non avrebbe mancato di estendersi all'etica, e di fatti in mezzo all'urto delle convinzioni

(1) È bene notare che lo stesso Lutero ha parlato con olimpico disprezzo del *Filosofo*.

dommatiche opposte, le variazioni e le aberrazioni del giudizio personale, che le molteplici scissioni misero in luce nella Cristianità dopo la Riforma, le menti più riflessive furono condotte a cercare un sistema morale, che poggiando soltanto sulla ragione comune e la comune esperienza dell'umanità, potesse aspirare ad essere accettato universalmente da tutte le sette. Il risultato principale di questa indagine, quale fu compiuta in Inghilterra dal secolo XVII in giù, formerà l'argomento del capitolo seguente.

CAPITOLO IV.

L'Etica moderna — Il pensiero inglese.

Francesco Bacone, il grande scrittore al cui nome in Inghilterra si è abituati a collegare il passaggio dal pensiero medievale a quello moderno, ha nel suo *Advancement of Learning* lasciato un breve abbozzo di filosofia morale, che contiene vedute critiche e riflessioni di tale importanza, da meritare d'esser letto da ogni studioso di questa materia (1). Però la sua grande opera di restaurazione

§ 1. La morale moderna prima di Hobbes. Bacone.

(1) Vedi *Advancement of learning*, Book II, ch. XX-XXII. Per Bacone la prima e più importante divisione delle conoscenze morali dovrebbe essere questa: 1° il modello o prospetto di ciò che è bene, e 2° la disciplina o coltura dell'animo. In quest'ultimo campo soprattutto, trova manchevoli i moralisti antichi: essi non hanno trattato in modo compiuto e sistematico il problema dei vari caratteri e temperamenti umani, delle loro differenti nature e disposizioni, dei diversi sentimenti, delle condizioni in cui si manifestano e del loro modo di agire sopra di essi. Le loro opere sembrano a Bacone più soddisfacenti per quel che riflette lo studio del modello del bene; naturalmente se non teniamo conto delle loro aberrazioni, come sarebbe quella di ritenere possibile il conseguimento della suprema felicità su questa terra. Ben essi hanno descritto, sostenuto e predicato le forme fondamentali della virtù e del dovere, distinguendole nelle loro varie specie, come hanno in modo eccellente trattato dei gradi e della natura comparativa del bene. Del resto crede che essi si sarebbero con qualche vantaggio potuto soffermare un po' più a lungo intorno al problema delle radici del bene e del male, nonchè dei loro legami, ed avrebbero dovuto studiar la natura un po' più da vicino. Perchè l'osservazione della natura « ci fa vedere come vi sia in ogni cosa una doppia sorta di beni, l'uno in quanto ogni cosa è un tutto ed è una sostanza in se stessa, l'altro in quanto essa è una parte o un membro di una più grande sostanza; e naturalmente questo secondo è maggiore e più degno per grado ». Di ciò veggonsi esempi anche nel mondo fisico; ma nell'uomo, ove non sia perverso, più si rispecchia questa doppia sorta di beni, e « tal

Il diritto
naturale.

della scienza era tale, che nel suo concetto, lasciava in disparte i problemi morali; nè mai del resto egli ha fatto uno sforzo positivo per ridurre i suoi pensieri d'ordine etico ad un sistema ben ordinato, dedotto metodicamente da un principio indipendente. L'abbozzo, di cui s'è detto, rimase perciò sempre un semplice schema, e non ebbe nessuna azione pratica nel determinare lo svolgimento posteriore del pensiero morale. L'etica inglese, in quanto si è sviluppata indipendentemente dalla teologia rivelata (1), comincia nella sua corrente principale con Hobbes e colle critiche che la dottrina di Hobbes ha provocate; il tentativo poi di stabilire una filiazione intellettuale tra Hobbes e Bacone è di quelli che uno storico prudente deve ripudiare. Sembra infatti a noi che il punto di partenza della speculazione etica di Hobbes sia da cercarsi in un campo assai distante dalle dottrine baconiane; cioè a dire nel pensiero corrente di un diritto naturale, verso il quale — considerato soprattutto nel suo aspetto politico — i dotti sollecitati dalle nuove condizioni

principio deposto e saldamente impiantato in lui è quello che gli permette di giudicare e risolvere la più parte delle questioni di cui si occupa la filosofia morale ». Sono qui anticipate fino a un certo punto tanto le dottrine di Cumberland quanto quelle di Shaftesbury. Bacone però rigetta espressamente la possibilità di costruire un completo sistema di morale indipendente dalla religione rivelata. « Devesi confessare, egli dice, che una gran parte della legge morale è di tal perfezione, cui non si potrebbe giungere coi lumi naturali »; poichè quantunque tali lumi sieno « impressi nello spirito dell'uomo e suggeriti da un istinto interiore, secondo la legge della coscienza », essi bastano soltanto « a frenare il vizio, non a farci conoscere il dovere ».

(1) Non intendiamo affermare che « l'indipendenza della teologia rivelata » sia completa nei pensatori, dei quali riassumiamo qui le teorie: difatti constateremo più oltre l'opposto relativamente a Clarke (vedi p. 207). La parte però della dottrina di Clarke, che vi è esposta, è — nel pensiero stesso dell'autore — elaborata con metodo esclusivamente razionale, senza tener conto d'alcuna premessa di natura rivelata, e lo stesso dicasi allorchè si tratti d'altri moralisti che sono nello stesso tempo teologi ortodossi. Limitiamo l'analisi della loro dottrina a quella parte che nell'intenzione dei loro autori poggia su basi soltanto razionali.

di quell'agitatissima età che precedette Hobbes, diressero con tanta insistenza la loro attenzione. Il bisogno di principi della pratica indipendenti, che la Riforma aveva fatto largamente sentire, era più fortemente avvertito nella sfera delle relazioni politiche; le guerre religiose del XVI secolo avevano in doppio modo profondamente alterato il sistema di quei rapporti: prima di tutto perchè le scissioni confessionali avevano fatto sorgere necessariamente molti gravi ed assillanti dubbî intorno sia ai diritti del sovrano come ai doveri dei sudditi; e poi perchè si era immensamente indebolito quel potere regolatore che quantunque imperfetto, era stato pur sempre realmente esercitato prima nell'Europa occidentale dal Cristianesimo nella sua unità. In quello stato caotico del diritto pubblico che fu il risultato dello scisma, molti scrittori sia cattolici che protestanti, cercarono di rimediare a quella mancanza di norme regolatrici sviluppando quel concetto di legge o diritto naturale che già i dottori delle scuole avevano elaborato, deducendolo in parte da Cicerone attraverso gli scritti di Agostino e in parte dagli studi da poco rinnovati della giurisprudenza romana. Questa idea, quale si rispecchia nel sistema dell' Aquinate, era piuttosto il più largo concetto di legge che è proprio della scienza morale, che non quello più ristretto di cui la giurisprudenza e la politica si occupano; sotto questa espressione « diritto naturale » non s'intendevano soltanto quelle norme della condotta sociale che giustamente gli uomini possono esser tenuti ad osservare, ma anche in senso più largo tutti quei precetti che dobbiamo rispettare in quanto li riconosciamo per opera della natura stessa, indipendentemente da ogni rivelazione. La stessa mancanza di distinzione tra la sfera etica e quella giuridica si riscontra in genere nel concetto di legge di natura quale è prospettata dagli scrittori che precedono Grozio su questo argomento. Nella classica opera *De jure belli et pacis*

Grozio
(1583-1645).

(1625), dove Grozio espone i principi del diritto naturale in quanto si applichino alle relazioni internazionali, la distinzione sopraccennata è posta chiaramente; con tutto ciò si vede che nella concezione ch'egli si fa del diritto di natura prevale pur sempre il punto di vista più largo della morale. Così quando egli definisce il « *jus naturale* » come un dettame della retta ragione, la quale ci indica che un atto è moralmente pregevole o no secondo che si accordi o discordi colla natura razionale e socievole dell'uomo, è chiaro che una simile definizione può applicarsi se non alla totalità dei precetti morali che concernono il dovere, almeno a quella più larga sfera di essi che si riferiscono alla condotta sociale (1), e non solo a quelle norme che regolano i mutui rapporti di diritto intercedenti tra gli individui o tra gli Stati, quantunque questo sia appunto l'oggetto di cui Grozio in special modo si occupa. Nell'un caso come nell'altro la legge naturale, secondo Grozio e secondo altri scrittori del suo tempo, è un aspetto della legge divina, che deriva necessariamente dalla natura essenziale dell'uomo; esso si distingue dagli altri animali per quella tendenza che gli è propria di unirsi pacificamente coi suoi simili, come anche per quella di agire secondo principi generali. Quella legge è dunque inalterabile, anche per rispetto a Dio, come sono infallibili le verità matematiche (quantunque i suoi effetti possano essere in qualche caso particolare per un espresso comando di Dio annullati); essa perciò può

(1) Si noti che le parole *ac sociali* non si trovano nel testo originale della definizione di *jus naturale*, data nel libro I, cap. I, § 10 del trattato di Grozio. Esse furono aggiunte dal suo editore, Barbeyrac, il quale ritenne che il confronto col § 12 dello stesso capitolo dimostrava che esse erano state omesse per caso. Noi ne dubitiamo, pensando che Grozio intendeva che la frase del § 10 si dovesse applicare al dovere morale in generale, in correlazione con ciò che dice nel § 9; come però l'aggiunta delle parole *ac sociali* fa sì che la definizione sia più in armonia con tutta la trattazione di questo argomento, così le abbiamo lasciate.

essere conosciuta *a priori*, partendo dalla considerazione astratta dell'umana natura, sebbene la sua esistenza possa anche essere conosciuta *a posteriori* per il fatto ch'essa è universalmente accettata nell'umana società. I giuristi romani, che ne elaborarono il concetto, non hanno di regola mai pensato questa legge di natura come qualcosa che avesse una esistenza reale indipendentemente dalle leggi positive; ma piuttosto come il substrato stesso d'ogni legge vigente, che attraverso essa si dovesse ricercare, sebbene forse la legge naturale sia destinata a cancellare in definitiva quella positiva e per il momento rappresenti il modello ideale che serve di guida al progresso legislativo. In molti passi delle loro opere i giuristi si esprimono per modo da lasciar chiaramente intendere che vi è stato un periodo di storia anteriore alle civili istituzioni, in cui gli uomini sono stati governati solo dalla legge di natura (1). Seneca ci dice (*Ep.* XC) che lo stoico Posidonio identificava questo periodo colla mitica età dell'oro, e siffatte concezioni derivate dalle fonti pagane finirono per fondersi, nella mente dei pensatori medievali, con quelle analoghe desunte dal racconto biblico. Si venne quindi a creare quella teoria corrente che fa capo ad « uno stato di natura » che è già sociale ma non ancor politico, in quanto gli individui o i gruppi famigliari vi vivono l'uno accanto all'altro, non subordinati ad altra legge che non sia quella di natura, che vieta le mutue offese e gli urti reciproci nell'uso di quei beni terrestri che devono esser comuni a tutti, che stabilisce l'autorità dei genitori sui figli, impone alle mogli l'obbligo della fedeltà ai mariti e costringe tutti ad osservare i patti liberamente accettati.

(1) La definizione più precisa di tal specie ch'io conosca è la seguente (*Inst. Inst.* II, 1, 2): « Palam est vetustius esse jus naturale, quod cum ipso genere humano rerum natura prodidit. Civilla enim jura tunc esse coeperunt, cum et civitates condi et Magistratus creari et lege scribi coeperunt ».

Grozio prende questa teoria e la rafforza e sviluppa, utilizzando i principî di questa legge naturale, per quanto era possibile applicarli alla determinazione dei diritti e dei doveri internazionali; sembrandogli evidente che le nazioni indipendenti, considerate come altrettanti corpi politici, si trovassero l'una rispetto all'altra in un semplice stato di natura. Grozio non partiva dal presupposto che i principî di diritto naturale fossero pienamente osservati nella condotta primitiva degli individui tuttora indipendenti più di quel che nol siano adesso dalle nazioni; e infatti un argomento da lui specialmente trattato è quello relativo al diritto naturale di guerra che compete ai privati, in quanto ha origine dalle violazioni dei più fondamentali loro diritti. Però la definizione data più sopra di legge naturale implica una tendenza generica al suo rispetto, e questa osservanza generale tanto più doveva nel pensiero di Grozio esser necessaria riguardo ai contratti, in quanto il diritto di proprietà, quando venga distinto dal puro diritto ch'uno ha di non esser disturbato nell'uso d'una cosa, secondo Grozio si sarebbe costituito in base ad un patto espresso o tacito. E un analogo « patto fondamentale » per molto tempo si pensò esser stato l'origine normale della legittima sovranità.

Le idee più sopra esposte non si deve credere sieno state particolari a Grozio. Però è certo che lo straordinario e rapido successo che il suo trattato ottenne, ebbe per effetto di mettere in piena luce questo concetto di diritto naturale e di richiamare l'attenzione degli spiriti più acuti sopra queste questioni: « Perchè l'uomo obbedisce a tali leggi? In che propriamente consiste il loro accordo colla natura razionale e socievole dell'uomo? In che senso ed entro a quali limiti l'uomo può dirsi veramente socievole? »

La risposta, che Hobbes diede a queste domande fondamentali, costituisce il punto di partenza, donde prese le mosse in Inghilterra una filosofia morale indipendente. Hobbes comincia col mettere innanzi una psicologia di carattere schiettamente materialistico. Sensazioni, immaginazioni, pensieri, emozioni per lui non sono che altrettante « manifestazioni » di movimenti che accadono « nelle parti interne » del nostro corpo. Il piacere per conseguenza è essenzialmente quella forma di movimento che « aiuta l'azione vitale » e il dolore quella che « l'impedisce ». Non c'è veramente nessuna connessione logica fra una teoria siffatta e l'opinione che l'impulso o desiderio abbia sempre per proprio oggetto il piacere, o almeno l'assenza del dolore; però è naturale che un materialista, quando fabbrichi un sistema di psicologia, sia indotto a prestare un'attenzione speciale a quegli impulsi all'azione che sorgono dai bisogni fisici, e il cui scopo evidente consiste nella conservazione dell'organismo di colui che agisce, e questa tendenza, congiunta al desiderio filosofico della semplificazione, può condurre facilmente a questa conclusione: tutti gli impulsi dell'uomo hanno il comune carattere dell'egoismo. Ad ogni modo il pensiero centrale di Hobbes nel campo della psicologia morale è questo: ogni impulso o desiderio dell'uomo si dirige naturalmente o verso la conservazione della propria vita o verso il conseguimento di ciò ch'egli avverte come piacere(1),

(1) Evidentemente egli considera che il moto organico, da lui detto *appetito*, « non si può distinguere dall'atto vitale in aumento la cui manifestazione è il *godimento* o il *piacere* »; strana confusione perchè se è plausibile sostenere che il desiderio è un elemento inseparabile di ciò che chiamiamo piacere, è però chiaro che spesso proviamo desiderio senza piacere; come lo stesso Hobbes dice, « l'appetito senza la persuasione di soddisfarlo, è *sofferenza* e non *godimento* ». Ecco perchè nel testo abbiamo trascurato questa identificazione del desiderio e del piacere, come una sbadataggine palmare; però la convinzione che Hobbes ha che il secondo implica il primo deve essere notata, in quanto ricompare là dove egli tratta della

includendovi ben inteso anche quelle forme di movimenti repulsivi che mirano ad evitare il dolore. Hobbes non fa distinzione tra la ricerca del piacere che nasce dall'istinto da quella che è frutto di deliberazione; e si fa forte di ridurre a forme di egoismo anche quegli stati dell'animo che sono in apparenza altruistici. Così la pietà che proviamo per l'altrui disgrazia, nasce dal fatto che immaginiamo noi stessi colpiti da una disgrazia simile; ammiriamo qualche cosa perchè bella (*pulchrum*) e crediamo d'essere disinteressati, ma in realtà ciò che ci attrae è « il piacere ch'essa ci promette »; quando l'uomo non cerchi un piacere immediato e presente, vuol dire che aspirerà a qualche cosa che sia mezzo a procacciarsi un piacere futuro; e vi può essere anche una soddisfazione indiretta nell'esercizio del potere che ci consiglia di compiere ciò che poi chiamiamo un'azione di benevolenza. Siamo soliti a vantare le tendenze socievoli dell'uomo; ma a guardarle da vicino esse si riducono o a desiderio di vantaggi personali che otterremo dagli altri o per mezzo degli altri, ovvero ad ambizione; « tutti i legami sociali sono stretti o pel guadagno o per la gloria ». Certo gli uomini si domandano assistenza reciproca: « i fanciulli hanno bisogno degli altri semplicemente per vivere, come gli adulti ne hanno bisogno per vivere bene »; ma per quel che tocca un tal bisogno, si vede che l'uomo assai più cercherebbe il potere che non la società dei propri simili, ove fosse guarentito da ogni pericolo, e se non fosse della paura vicendevole, gli uomini non sentirebbero nessuna tendenza ad entrare in comunicazione politica fra loro e ad accettare le restrizioni e gli obblighi che una tale comunione importa. Che

felicità, che secondo lui non consiste « in uno stato d'equilibrio dello spirito soddisfatto » bensì « in un continuo passaggio di desiderio da un oggetto all'altro, la soddisfazione dell'uno non essendo che la via all'altro ».

se alcuno dubitasse della natura antisociale dell'uomo, Hobbes lo inviterebbe a considerare quale opinione dei propri simili sia implicita in ogni sua azione: « se si accinge ad un viaggio la prima cosa che fa è quella di armarsi; se va a letto comincia a chiudere ben bene le porte e perfino in casa propria non manca di chiudere a chiave i propri cassetti, e tutto questo lo fa pur sapendo che vi sono leggi e ufficiali di polizia, armati per reprimere ogni offesa che possa essergli recata ».

Ciò posto, quale sarà la forma ragionevole di condotta che si dovrà adottare di fronte all'uomo a questo essere egoista e naturalmente antisociale, che pur deve vivere nel consorzio de' propri simili? In primo luogo, visto che tutti gli atti volontari ch'egli compie tendono o alla sua conservazione o al suo piacere, non sarebbe ragionevole mirare a qualche cosa di diverso (1); e in verità non tanto la nostra ragione quanto la nostra stessa natura fissa lo scopo dell'azione umana, cui la ragione ha per compito di indicare i mezzi opportuni. Quindi se domandiamo perchè è ragionevole per un individuo rispettare quei precetti di condotta sociale che son detti comunemente morali, non vi può esser altra risposta che questa: il loro rispetto è soltanto ragionevole in quanto essi siano un mezzo o alla sua propria conservazione o al proprio piacere. Del resto il tratto caratteristico della dottrina di Hobbes non sta in questa risposta, che non è altro che

(1) Vi è del resto una discrepanza sensibile, ancorchè forse inconsapevole, tra la teoria di Hobbes relativa ai fini che l'uomo si propone naturalmente e il criterio da lui seguito per determinare i lor diritti naturali. Quest'ultimo non è più il solo piacere, ma anche la conservazione; sebbene egli talvolta ne estenda il concetto fino a comprendervi « la difesa della vita per modo che non torni di peso all'uomo ». Il suo pensiero sembra sia che nello stato di natura il più degli uomini ucciderebbero, ruberebbero ecc. « per puro piacere o a titolo di gloria » e che perciò a tutti debba esser accordato un diritto indefinito di uccidere, rubare ecc. per propria difesa.

quella antica dei Cirenaici e degli Epicurei; ma piuttosto nel principio che anche questa indiretta ragionevolezza dei precetti etici fondamentali è interamente condizionata dalla loro generale osservanza, che non può esser guarentita senza l'intervento dell'autorità pubblica. Così ad esempio non sarebbe ragionevole per parte mia eseguire pel primo quello che m'impone un contratto, se io avessi qualche buon motivo di sospettare che l'altro contraente non volesse poi adempiere quello che è il suo obbligo; ora un tal sospetto è sempre legittimo nè può essere eliminato in modo positivo che in uno stato sociale dove l'inadempienza dei contratti sia punita. Ecco perchè le comuni norme imposte al viver sociale sono obbligatorie solo in via ipotetica, finchè non vengano messe in atto mediante la creazione d'un « pubblico potere », che possa « usare la forza ed ogni altro mezzo » per costringere ognuno all'osservanza di quelle norme che mirano al comune vantaggio. Con questo Hobbes non la cede a nessuno nel sostenere la necessità suprema di ordinamenti morali. Le norme che impongono la giustizia o l'adempimento dei patti, l'equità nel giudicare tra uomo e uomo, il contraccambio dei benefici ricevuti, la socievolezza, l'oblio dei torti patiti in quanto ciò sia compatibile colla nostra sicurezza; le norme che vietano le ingiurie, l'insolenza, l'arroganza, e così via, nonchè gli altri precetti secondari che tutti si possono riassumere sotto questa espressione: « non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te stesso » (1), sono per

(1) È evidente che Hobbes non distingue questa formula dalla ben nota regola d'oro del Vangelo, — confr. *Leviathan*, cap. XV, 79, e cap. XVII, 85 — mentre la formula sopra citata è naturalmente la regola d'oro presa soltanto nel suo senso negativo, in quanto impone astensioni, non positivi servigi. È forse anche più notevole che Pufendorf, citando Hobbes, non abbia osservato la differenza che corre tra le due formule. Confr. *De jure naturae et gentium*, II, cap. III, § 13.

Hobbes « leggi immutabili ed eterne della natura », volendo con ciò significare che sebbene l'uomo non sia in modo assoluto astretto ad attuarle, è però nella sua qualità di creatura ragionevole, obbligato a desiderare e cercare la loro attuazione. Quelle norme infatti sono mezzi per il conseguimento della pace, ora « la prima e fondamentale legge di natura è — per quel che riguarda i rapporti dell'uomo co' suoi simili (1) — cercare e mantenere la pace »; è vero però che se la pace non si può raggiungere, l'uomo ha bene il diritto di « procacciarsi ed usare ogni mezzo di guerra che gli torni di vantaggio ». Per questo può dirsi che è parimenti contrario al fine imposto dalla natura della propria conservazione 1° tanto che un individuo obbedisca alle norme morali in vantaggio degli altri, senza obbligo reciproco per parte loro, « diventando così vittima della loro prepotenza »; quanto 2° ch'egli si rifiuti d'osservare quelle norme quando fosse abbastanza sicuro che gli altri vogliano osservarle in suo confronto, « cercando così non la pace ma la guerra ». Lo stato di natura, in cui Hobbes suppone abbiano vissuto gli uomini prima che una forma di governo fosse stabilita, e in cui ricadrebbero quando essa fosse abolita, è appunto uno stato di libertà, nel senso che vi manca ogni freno morale; ma è anche perciò una condizione di assoluta miseria. In uno stato siffatto dove è ben giustificato un timore reciproco, ognuno acquista per così dire un diritto illimitato sopra qualunque cosa e « perfino sul corpo del proprio simile », poichè solo così può guarentire la difesa della sua vita; meglio ancora, come si

(1) Hobbes dà all'espressione *legge di natura*, il suo più largo significato etico e riconosce espressamente che: « cose tendenti alla distruzione dei singoli uomini come l'ubriachezza ed ogni forma d'intemperanza, sono tra quelle che la legge di natura proibisce ». Però ei non si occupa se non d'esporre le leggi che regolano la condotta sociale e « tendono alla conservazione degli uomini nella società ».

esprime Hobbes, in questo stato « non c'è posto alcuno nè pel diritto nè pel torto, nè per la giustizia nè per l'ingiustizia » (1). Esso è una guerra perpetua di tutti contro ciascuno (*bellum omnium contra omnes*), e perciò una condizione così miserabile e pericolosa che lo stesso ragionevole egoismo comanda all'uomo come prima cosa di uscirne tosto per entrare nella pace d'un ordinato consorzio. Questo stato civile può avere una doppia origine: o sorge per effetto d'una *costituzione*, d'un patto conchiuso tra i sudditi che s'impegnano ad accettare come sovrano una persona determinata o un'assemblea, che agisca come un sol individuo, ovvero si forma colla *conquista* per mezzo della forza che ha come conseguenza la resa a discrezione del vinto nelle mani del vincitore. Però tanto nell'uno come nell'altro caso l'autorità del sovrano è indiscussa ed assoluta. Il sovrano è esso stesso dalla legge di natura astretto a promuovere il bene del popolo, e questo bene non può disgiungersi dal bene suo proprio; però egli non è responsabile che verso Dio dell'adempimento de' suoi doveri. I suoi comandi costituiscono il criterio supremo del diritto e del torto per la esterna condotta de' suoi sudditi; ciascuno gli deve la più assoluta obbedienza finchè il sovrano gli accorda protezione e non lo minaccia di nessun grave danno personale; discutere i suoi ordini sarebbe il primo passo verso l'anarchia, e questo è tale un pericolo che da solo supera tutti

(1) Hobbes non riconosce nessuna contraddizione formale tra le due dichiarazioni; perchè egli definisce il diritto (sostantivo) = libertà = assenza di impedimenti esteriori; praticamente però intende come *diritto* ciò che i più intendono con questo vocabolo ossia una libertà legittima, una libertà quale la ragione individuale la esige ed approva. In qualche caso l'affermazione che « in uno stato di natura non c'è posto per nozioni di diritto e torto » è troppo lata per il suo vero significato, visto ch'egli è disposto ad ammettere che l'intemperanza in quello stesso stato è proibita dalla legge naturale. Vedi la nota precedente.

gli errori e i difetti della legislazione e dell'amministrazione.

Facilmente si comprende che nella crisi del 1640 — l'epoca appunto che il sistema etico-politico di Hobbes rivestì per la prima volta la sua forma scritta — un filosofo amante della pace, stanco del tumulto delle fazioni civili, dovesse giudicare i diritti accampati dalla coscienza individuale nient'altro che pretese all'anarchia e perciò il pericolo più grave che minacciasse la prosperità pubblica; ma per quanto forte potesse essere negli uomini il desiderio di ordine, una teoria del dovere sociale, i cui due esclusivi punti fissi erano l'egoismo di tutti e il potere assoluto di qualcuno, doveva necessariamente apparire come un repugnante paradosso. Cionondimeno, repugnante o no, v'era in essa tanta originalità e forza e una così ferrea logica, almeno in apparenza, da rendere questa dottrina di Hobbes indubbiamente suggestiva. E di fatto, pel corso di due generazioni gli sforzi diretti a dare alla morale una base filosofica prendono dal più al meno la forma di risposta ai principî di Hobbes. La sua dottrina, dal punto di vista etico, si scinde naturalmente in due parti; che l'autore stringe in un tutto coerente col legame delle sue particolari vedute politiche, ma che altrimenti non sarebbero state per necessità fra loro congiunte. Il fondamento teorico del sistema è il principio dell'egoismo, ossia il postulato che è naturale e perciò ragionevole per ciascun individuo tendere esclusivamente alla propria conservazione e al proprio piacere; quanto al criterio pratico per determinare il dovere in particolare, Hobbes fa dipendere la morale sociale interamente dalla legge positiva e dallo Stato. Ne consegue che la relatività del bene e del male è affermata in un doppio senso: bene e male per ogni singolo cittadino possono sotto un aspetto esser definiti come gli oggetti del suo desiderio o della sua avversione rispettivamente; mentre sotto un

altro aspetto può dirsi ch'essi siano per lui determinati dal suo sovrano. La prima generazione di scrittori che hanno voluto confutare Hobbes si sono attaccati a questa ultima parte o faccia del suo sistema. L'attacco o meglio la contro-risposta espositiva della dottrina ortodossa, fu diretta con due diversi metodi, dai moralisti di Cambridge e da Cumberland. I primi, facendo della morale più un sistema di cognizioni intorno al giusto e all'ingiusto, al bene e al male, che non un semplice codice di precetti, insistono sul suo carattere assoluto, indipendente da qualsiasi volontà legislatrice, e sulla sua certezza intuitiva. Il secondo invece sta pago del concetto legale della morale, ma s'adopera a fondare la validità della legge di natura, basandola sull'unico supremo principio del rispetto razionale del « bene comune a tutti » e facendo vedere come essa una volta così fondata debba essere in maniera adeguata sostenuta dalla sanzione divina.

§ 3. I moralisti
di Cambridge.
Cudworth
(1617-1688).

Cudworth fu il più noto del piccolo gruppo di pensatori che nel XVII secolo sono comunemente conosciuti sotto il nome di « Platonici di Cambridge ». Essi ch'avevano abbracciato i principi di Platone così come la tradizione neo-platonica li aveva trasmessi, ma nello stesso tempo erano sotto l'influsso del nuovo pensiero cartesiano, s'adoperavano a fondere la teologia razionale colla filosofia religiosa. Cudworth nel suo trattato sull'*Eternal and Immutable Morality* (che però non fu pubblicato se non dopo più di quarant'anni dalla sua morte avvenuta nel 1688) pretende soprattutto sostenere che la distinzione fondamentale ed immutabile tra il bene e il male è indipendente dal puro arbitrio sia della volontà divina sia di quella umana. Questa sua tesi intende affermarla non soltanto contro Hobbes che vuole bene e male determinati dall'arbitrio del sovrano, ma anche contro le dottrine di Duns Scoto ed Occam e altri teologi posteriori,

che facevano dipendere ogni principio morale dall'esclusiva volontà e dalla decisione di Dio. Per Cudworth invece, la distinzione tra bene e male ha un valore reale oggettivo, che la nostra ragione può conoscere come conosce i rapporti spaziali ed aritmetici; certo la conoscenza loro viene all'umana mente da quella divina, ma non soltanto dalla volontà di Dio come tale, bensì dalla sua ragione, della cui luce l'uomo è fatto, per quanto imperfettamente, partecipe. La verità morale, come quella matematica, si riferisce propriamente ed originariamente non agli oggetti singoli del senso, bensì all'essenza intelligibile ed universale delle cose, e queste sono immutabili non meno della intelligenza eterna, la cui esistenza è inseparabile dalla loro. Perciò le proposizioni morali hanno per la direzione della condotta degli esseri ragionevoli la stessa validità assoluta che le verità della geometria possiedono. Cudworth non tien conto del fatto che Hobbes, ad onta del suo relativismo, sostiene pure che le leggi di natura sono eterne ed immutabili. La confutazione del resto che pretende fare della teoria di Hobbes, da lui trattata come una « filosofia novantica » cioè come una semplice rinnovazione del relativismo e dell'atomismo di Protagora (1), non può dirsi in generale nè molto penetrante nè molto efficace. Il suo principale argomento polemico è quello *ad hominem*, col quale si sforza di provare che il materialismo atomico di Hobbes suppone la concezione d'un mondo fisico oggettivo, un oggetto cioè non del senso passivo che varia da uomo a uomo, bensì dell'intelletto attivo che è in tutti identico. Vi è dunque, così argomenta, una incongruenza nel rifiuto di ammettere un analogo esercizio dell'intelletto nel campo morale e quindi un oggettivo mondo del giusto e dell'ingiusto, di

(1) Cudworth si è sforzato inutilmente di provare che Protagora e non Democrito è il creatore dell'atomismo come del relativismo.

cui la mente è destinata a raggiungere una chiara conoscenza per mezzo della sua normale attività.

More
(1614-1687).

Cudworth nell'opera sovramenzionata non dà nessuna esposizione sistematica dei principî, che per lui si apprendono intuitivamente. A questa lacuna supplisce l'*Enchiridion Ethicum* di Enrico More, un altro pensatore della stessa scuola. More dà l'elenco di ventitrè *Noemata Moralia*, la cui verità, egli afferma, sarà immediatamente palese. Alcuni di essi sono suscettibili d'una applicazione assolutamente egoistica, e così sembra che li abbia compresi l'autore stesso, come ad esempio il principio che i beni differiscono per qualità come per durata; che è sempre preferibile un bene maggiore o un male minore; che l'assenza d'una data quantità di bene è preferibile alla presenza d'un male equivalente; che un bene o un male futuro debba esser considerato lo stesso che uno presente, se è ugualmente certo, e press'a poco lo stesso se probabilissimo. Checchè si debba pensare di questi assiomi, è chiaro che il dissidio tra Hobbes e i Platonici di Cambridge non può sorgere rispetto a principî di tal specie; ma solo riguardo a quelli che impongono all'individuo un sacrificio (apparente o reale) a favore de' suoi simili. Tale è la massima evangelica: « fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi »; e il principio di giustizia: « dare a ciascuno quello che gli spetta e lasciar che ciascun goda indisturbato di ciò che gli appartiene »; e specialmente questa massima, che More pone come una formula astratta della benevolenza: « se è un bene che un uomo abbia i mezzi necessari per condurre una vita felice, è matematicamente certo che sarà un bene doppio che due uomini siano forniti di tali mezzi e così di seguito... ». Per sè stanti queste formule nella loro espressione non intaccano proprio la questione sollevata da Hobbes; ammesso che sia di vantaggio comune che siano avvantaggiati molti piuttosto che pochi membri della società — il che

dopo tutto è quasi una tautologia — rimane pur sempre questa questione: qual motivo possa avere un individuo di conformarsi a questo o a quest'altro principio sociale, quando esso sia in contrasto coi suoi naturali desideri e col suo privato interesse? Cudworth non aveva risposto esplicitamente a tale domanda, nè More può dirsi vi rispondesse chiaramente. Per un lato egli sostiene che questi principi esprimono un bene assoluto, che deve dirsi intellettuale, in quanto la sua essenza e la sua validità sono determinate ed apprese mediante l'intelletto. Di qui potremmo inferire che l'intelletto, che così giudica, è quello stesso che determina veramente e completamente la volontà, e che l'uomo, in quanto è un essere ragionevole, deve aspirare all'attuazione del bene assoluto per il suo valore; conclusione che è suggerita dalla stessa definizione che More dà della virtù: essa è la forza intellettuale dello spirito mediante la quale esso esercita un potere assoluto sugli impulsi animali e sulle passioni del corpo, tale che gli sia facile in ogni atto ricercare quello che è assolutamente e semplicemente più buono. Non pare però che tale sia il reale pensiero di More. Infatti egli dichiara che quantunque sia l'intelletto che distingue il bene assoluto, la sua « dolcezza e il profumo » non vengono colti da ciò che propriamente diciamo l'intelletto, bensì da una facoltà che More chiama « boniforme » ed è appunto in questa « dolcezza e profumo » che consiste l'impulso alla condotta virtuosa. « L'Etica è l'arte di vivere bene e felici, e la vera felicità sta nel piacere che lo spirito trae gustando la virtù ». In una parola, il Platonismo di More è in fondo edonistico non meno della dottrina di Hobbes, per quel che riguarda il suo modo di concepire la sorgente prima dell'atto morale; con questo però che il sentimento cui si fa appello come movente supremo è di tal natura che solo una coscienza di eccezionale elevatezza morale può provarlo colla intensità necessaria.

§ 4. La morale
come codice
della natura.

C'è però una cosa da osservare: è vero che More afferma il principio astratto per cui il bene di qualsiasi dei nostri simili deve essere considerato come il nostro stesso bene, e lo fa prendendolo in tutta l'estensione che il Cristianesimo è solito a dargli; è vero anche che la più alta forma della sua « facoltà boniforme » è poi l'amore di Dio e del prossimo; ma con tutto ciò quando egli viene poi alla discussione e classificazione delle virtù, resta ancor troppo sotto l'influsso del pensiero platonico-aristotelico per dare alla benevolenza un posto a sè, a meno che non sia quello della antica liberalità. Sotto questo riguardo il suo sistema presenta un aperto contrasto con quello di Cumberland, il cui trattato *De Legibus naturae* (1672) scritto come quello di More in latino, è però pel suo contenuto morale, assolutamente moderno. Cumberland è un pensatore largo ed originale: esso ha fornito argomenti alle teorie di più d'uno tra i moralisti più noti, sebbene la sua opera sia caduta in dimenticanza, un po' per la prolissità e la forma accademica, un po' per la mancanza di connessione e di chiarezza di pensiero, che invano si nascondono sotto lo sforzo d'una rigorosa e metodica dimostrazione. Comunque, Cumberland è degno di nota perchè è stato il primo ad affermare che il « bene di tutti » è lo scopo supremo e nello stesso tempo il criterio fondamentale cui si devono subordinare e commisurare tutti i precetti morali e tutte le azioni virtuose. Tanto che egli ben può dirsi precursore dell'utilitarismo posteriore. Come principio fondamentale e legge suprema di Natura, in cui sono implicitamente contenute tutte le altre norme, Cumberland pone questo canone: « La maggior benevolenza possibile (1) di ciascun agente ragionevole verso tutti gli altri

Cumberland
(1632-1718).

(1) Egli spiega che con questa benevolenza *effettiva* non vuole intendere un principio evanescente ed inerte che non abbia azione sugli atti esterni.

costituisce la condizione di maggior felicità di ciascuno e di tutti, in quanto questa può dipendere dal loro potere — questa benevolenza è assolutamente necessaria alla loro felicità: — ecco perchè il bene generale deve essere la legge suprema ». Del resto occorre notare che nel bene, come egli lo intende, è inclusa non solo la felicità, nel senso ordinario del vocabolo, ma anche la perfezione, e Cumberland non dà della perfezione una definizione così stretta da escluderne la nozione di perfezione morale o virtù, e in questo modo garantisce la sua spiegazione della morale da un evidente circolo vizioso. Era difficile ricavare da un concetto così indeterminato norme etiche speciali, che avessero qualche precisione; e di fatto Cumberland non lo tenta nemmeno. Il suo principio supremo non aspira a correggere la morale comune, ma piuttosto a darle un fondamento sistematico. Questo principio, vedemmo, è concepito col rigore d'una legge, e quindi è riferito ad un legislatore, a Dio, e munito d'una sanzione, che si traduce secondo che sia osservata o violata, in felicità o danno dell'agente. Cumberland « non essendo tanto fortunato da possedere idee innate » cerca di provare che la Volontà di Dio è espressa in quel principio, mediante una estesa disamina induttiva delle prove della socievolezza essenziale all'uomo, e che si rivela tanto nella sua natura fisica che in quella spirituale. La sanzione, com'egli la concepisce, è assai lata così da comprendere ricompense della virtù e pene del vizio di carattere sia interno sia esteriore: non diversamente dagli utilitarî posteriori, Cumberland pone l'obbligazione morale in primo luogo nella coazione esercitata sulla volontà a mezzo di queste sanzioni. Del resto egli pensa che mentre il movente egoistico è indispensabile ed è la sorgente normale di ogni atto nelle prime fasi della condotta morale dell'uomo, gli esseri ragionevoli tendono però ad innalzarsi da questo motivo ad altri più nobili, •

come l'amor di Dio, il suo rispetto e il desiderio disinteressato del bene comune. Ma non è facile accordare in una concezione chiara e coerente le diverse proposizioni dell'autore relative al rapporto tra bene singolo e bene generale, e alla spiegazione del modo onde l'apprensione dell'uno d'essi o d'entrambi possa agire come determinante della volontà.

Locke
(1632-1704).

La chiarezza che invano abbiamo cercata in Cumberland, la troviamo espressa nel più alto grado in uno scrittore più famoso, Locke, il cui *Saggio sull'intelletto umano* (1690) era già pienamente tracciato, quando Cumberland pubblicò il suo trattato. Eppure anche le dottrine morali di Locke sono state spesso fraintese, perchè la confusione, assai frequente nelle recenti discussioni di etica, tra *idee innate* ed *intuizioni*, ha lasciato supporre che il fondatore dell'empirismo inglese dovesse essere necessariamente ostile all'etica dell'intuizione. Questo è però un vero equivoco, per quel che riguarda il modo di comprendere le norme morali; quantunque non vi sia dubbio che Locke abbia respinto la tesi, secondo la quale la pura apprensione per parte della ragione dell'obbligatorietà di certe norme sia o debba essere sufficiente motivo al loro adempimento, indipendentemente dalle prevedibili conseguenze cui osservandole o trasgredendole andrà incontro l'individuo. Anche per lui, come per Hobbes, bene e male significano piacere e dolore o almeno ciò che occasiona o procaccia piacere e dolore, donde la definizione che « bene e male morale » altro non sono che conformità o disaccordo dei nostri atti volontari con qualche legge, mediante la quale la volontà e il potere d'un legislatore esigono da noi ciò che è bene e ciò che è male. Con tutto ciò s'accorda poi pienamente cogli avversari di Hobbes nel sostenere che le norme morali sono di fatto obbligatorie indipendentemente dallo Stato, e suscettibili d'essere scientificamente dedotte da principî

intuitivi di conoscenza; sebbene non giudichi tali principî come fissi fin dalla nascita nello spirito umano. Locke considera il complesso di queste norme come la legge di Dio, ch'esso accuratamente distingue non soltanto da quella positiva, ma anche da quella espressa nella pubblica opinione, che è la misura morale variabile, giusta la quale si distribuiscono e la lode e il biasimo dagli uomini. La legge divina deve essere sanzionata da adeguate ricompense e pene. Non dice che la prova scientifica di un tal codice sia stata data in modo evidente, ma ammette che sia possibile darla, e su questo punto le sue parole non lasciano dubbio per forza e chiarezza. « Il concetto, egli dice, d'un Essere supremo, dotato di potere, bontà e saggezza infinita, del quale noi siamo le creature e dal quale dipendiamo, e il concetto di noi stessi, come esseri dotati di ragione, così come sono chiari in noi, ci daranno, credo, quando sieno debitamente considerati e compresi, la possibilità di porre tali basi al dovere e alle norme della condotta da poter collocare la morale nel novero delle scienze capaci di dimostrazione. Non c'è dubbio che in essa da alcune proposizioni evidenti per se stesse, mediante deduzioni tanto sicure quanto quelle matematiche, si possano ricavare i criterî del giusto e dell'ingiusto ». Locke coll'espressione « la bontà di Dio » non poteva intendere nient'altro che la disposizione che Dio ha ad accordare la felicità; se ne potrebbe quindi inferire che il criterio supremo di una giusta norma dell'atto umano dovesse essere il benessere generale degli individui che quell'atto riguarda; Locke però non lo dice espressamente. Nel passo testè citato, le proposizioni, che presenta quali esempi di verità morali intuitive « nessun governo accorda una libertà assoluta » e « là dove non vi sia proprietà non vi può essere ingiustizia » — non hanno un legame evidente colla felicità generale; così pure nel suo trattato sul « Governo civile », dove espone quella parte d'un codice di

natura, che gli sembra importante per determinare la fonte e i limiti del pubblico potere, il fondamento di ragione da lui posto a base delle norme non è utilitario, se non indirettamente e in maniera latente. Il suo concetto di legge naturale egli lo ha in sostanza ricavato direttamente da Grozio e dal suo discepolo Pufendorf, e indirettamente dagli Stoici e dai giureconsulti romani, sebbene vi apporti una o due notevoli modificazioni, che son frutto della sua riflessione. Tutti gli uomini sono fin *ab initio* liberi ed eguali; a nessuno è lecito offendere gli altri, ma anzi è tenuto ad aiutarli difendendoli fin che non ne resti ostacolata la sua propria conservazione; le convenzioni debbono essere mantenute; i genitori hanno il diritto di vigilare e dirigere i propri figli, correlativamente all'obbligo che hanno di allevarli ed educarli, però non oltre il limite dell'età di ragione; i beni della terra sono dapprima comuni a tutti, ma è giusta la proprietà privata di chi ha incorporato il proprio lavoro a quei beni (1), « purchè siano lasciati sufficienti beni in comune per gli altri » — tutti questi principî sembrano a Locke intelligibili e comuni ad ogni creatura ragionevole, che guardi alle relazioni degli uomini, come sono stati originariamente creati, sia l'uno in riguardo all'altro, sia in riguardo a Dio, senza che ci sia bisogno d'un esplicito riferimento alla felicità comune, quale scopo ultimo dei loro atti. Dio, egli afferma, ha fatto gli uomini simili nella natura e nelle facoltà, perciò essi debbonsi riguardare come indipendenti reciprocamente; Dio li conserva in vita, fin che a lui piaccia, di qui l'obbligo che ciascuno ha di conservare la propria come l'altrui vita; e via dicendo. Non già che Locke sia contrario alle dottrine che affermano la tendenza delle norme

(1) Questa è forse la più importante innovazione di Locke; nella dottrina di Grozio, come vedemmo, il diritto di proprietà privata lo si faceva dipendere da un contratto espresso o tacito.

etiche a promuovere il benessere generale, non c'è per lui alcun dubbio ch'esse mirano appunto a questo, e spesso usa egli stesso tali argomentazioni; ma quest'ordine di pensieri non è la parte capitale del suo sistema. Se quindi il suo punto di vista può esser detto in un certo senso utilitario, per quel che riguarda il metodo tenuto nel determinare l'atto giusto, e non soltanto rispetto al motivo che normalmente lo detta, bisogna però aggiungere che l'utilitarismo di Locke è in gran parte inconscio e quasi latente (1).

Quindici anni dopo la pubblicazione del trattato di Locke sul « Governo Civile » (1705), Clarke fece un tentativo importante per « porre la morale tra le scienze che sono suscettibili di dimostrazione, partendo da proposizioni per sè evidenti così sicure come quelle della matematica ». Però questo tentativo era piuttosto condotto sulla direttiva del pensiero di Cudworth che non di quello di Locke. Infatti si affermava in esso contro Hobbes e Locke (2), che la conoscenza di queste proposizioni per sè evidenti e concernenti la pratica è in se medesima, indipendentemente dal piacere e dal dolore, un sufficiente motivo perchè una creatura ragionevole

§ 5. Clarke
(1675-1729).

(1) La relazione che corre tra Locke e gli utilitari è caratterizzata esattamente da qualche espressione di Pufendorf, là dove questi parla del suo proprio metodo: « nell'assegnare, egli dice, la causa e la ragione (per l'esistenza d'una legge di natura) siamo condotti a ricorrere non già ai vantaggi che ne derivano, bensì alla natura generale, in cui è fondata ». Per es. se dobbiamo dar la ragione per cui « uno non deve offendere un altro, non diciamo generalmente perchè l'astensione dalla reciproca violenza è profittevole (ancorchè certo sia tale nel più alto grado), ma perchè quell'individuo è esso pure un uomo, ossia un essere vivente congiunto a noi per natura, a cui sarebbe delitto recar danno ». Credo si possa indurre dal modo tenuto da Locke nel menzionare Pufendorf nel suo saggio sull'educazione, ch'esso era sostanzialmente d'accordo con il suo concetto di legge naturale.

(2) Si deve osservare che la polemica di Clarke è formalmente diretta solo contro Hobbes; nè per quel che ne so, precisa la sua relazione con Locke.

operi in modo consono ad esse. Gli scritti, in cui Clarke espose il proprio sistema, tendevano a provare la ragionevolezza e la certezza della rivelazione cristiana, e esporre con ciò per un lato le prescrizioni eterne ed immutabili della morale, che « la natura reale e la ragion d'essere delle cose stesse impongono all'uomo », nonchè dall'altro l'impossibilità di garantire a queste prescrizioni una qualche efficacia pratica o dar loro una forza sufficiente, senza la fede nell'immortalità e nelle ricompense e pene future. Bisogna tener in conto, quando si giudica del suo sistema, questo doppio intento di Clarke, che però come vedremo complica singolarmente il suo compito. Egli si sforza di far vedere tanto che i precetti morali sono obbligatori indipendentemente dalle sanzioni poste a lor fondamento dal legislatore divino, quanto che queste norme sono leggi di Dio ed hanno a lor sostegno adeguate sanzioni per quelli che le osservano o le violano. A suo giudizio queste due tesi sono fra loro necessariamente connesse, perchè soltanto dall'impero assoluto che la giustizia abbia su tutte le volontà razionali, ci è possibile inferire con certezza filosofica che Dio, essendo per necessità giusto, punirà l'opera cattiva e ricompenserà la buona. Due questioni si debbono distinguere facendo l'esame della prima parte di questa argomentazione, che è poi quella più strettamente etica: 1° che cosa sono questi principî morali immutabili e per sè evidenti? e 2° che rapporto essi hanno colla volontà dell'individuo? Intorno al modo con cui i principî morali sono concepiti, il pensiero generale di Clarke è che « dalle diverse relazioni necessarie ed eterne che le diverse cose hanno l'una coll'altra » risulta « la convenienza e disconvenienza nell'applicazione di differenti cose o differenti relazioni reciprocamente, la convenienza di certe circostanze a certe persone e la sconvenienza di altre, secondo la natura delle cose e la qualità delle persone » e che questa convenienza o discon-

venienza apparisce d'intuitiva evidenza alla ragione che considera tali rapporti, non meno che l'uguaglianza o la disuguaglianza delle quantità matematiche. Egli illustra questo concetto generale mettendo innanzi la evidenza di quattro norme fondamentali della onestà: cioè le norme 1° della devozione verso Dio, 2° della equità e 3° della benevolenza verso il prossimo e 4° la norma del dovere dell'uomo verso se medesimo, che denomina temperanza. L'ultimo di questi precetti, così come Clarke lo definisce, non è certo primitivo ed indipendente nel suo valore obbligatorio, perchè impone la conservazione della propria vita e il controllo sulle passioni e sulle tendenze, in considerazione dell'adempimento del dovere, che si suppone sia già determinato. Esponendo la norma della devozione, Clarke poco si attiene a quella precisione matematica, che aveva invocato nel suo confronto (1). Piuttosto l'analogia col rigore matematico apparirebbe in riguardo alle norme dell'equità e della benevolenza universale in cui a giudizio di Clarke si compendia il dovere sociale. Il principio d'equità — che tutto ciò ch'io giudico sia ragionevole od irragionevole che un altro faccia a me, quello stesso debbo con identico giudizio dichiarare ragionevole od irragionevole ch'io faccia a lui in un caso analogo — ha certo una qualche rassomiglianza con un assioma matematico. Qualche cosa di simile può dirsi del principio per cui un bene maggiore è preferibile ad un bene minore, sia questo il mio o il bene altrui (2) — il che

(1) La *convenienza* o *congruenza*, che si sforza di mettere in chiaro, è la *congruenza* tra a) ammirazione, riverenza, timore, speranza ed altri sentimenti umani, e b) gli attributi divini di eternità, infinitudine, onniscienza, potere, giustizia, misericordia ecc. Però la corrispondenza qualitativamente indefinita tra l'emozioni umane e gli attributi divini è del tutto diversa dalla relazione quantitativamente esatta che ci è possibile cogliere tra i termini d'una equazione matematica.

(2) Ho altrove osservato (*Methods of Ethics*, Book III, ch. XIII, § 4) che questo principio, come lo pone Clarke, non è immune dalla

abbiamo già veduto, se pure in una forma leggermente diversa, nei *Noemata moralia* di More. Ammessa in un certo senso la evidenza di queste proposizioni, rimane da spiegare come la conoscenza intuitiva di esse è o debba essere la determinante esclusiva della volontà dell'individuo. Su questo punto un esame accurato delle parole di Clarke fa vedere come la posizione ch'egli in realtà è preparato a sostenere non è affatto nè così chiara nè così salda come le sue espressioni lascierebbero credere. A prima giunta sembra ch'egli affermi incondizionatamente che una creatura ragionevole, perchè tale, debba agire in conformità della cognizione della verità morale che possiede; mediante tale cognizione noi possiamo affermare con certezza che Dio, la suprema ragione governatrice dell'universo, abbia ordinato i destini delle proprie creature conformemente a giustizia e benevolenza e faccia gli uomini felici, a meno che essi non abbiano meritato d'essere miserabili, e per ragioni analoghe ci è egualmente consentito di affermare che « se più non ci fossero uomini corrotti non per natura ma dalle più false e perverse opinioni e dai più mostruosi costumi e dalle abitudini più cattive... non sarebbe possibile che l'equità universale non fosse praticata dall'umanità intera » allo stesso modo che è impossibile che gli uomini non credano che due e due fanno quattro.

Anzi Clarke spinge spesso così innanzi l'analogia

taccia di tautologia; però ritengo che tal taccia colpisca solo la forma, non la sostanza della sua tesi. Credo invece sia un'obiezione ben altrimenti grave all'esattezza dell'esposizione di Clarke, questa che non è facile provare che i precetti d'equità e benevolenza, così come sono da lui affermati, abbiano il valore generale di verità morali evidenti per sè, ch'egli loro assegna; visto che i rapporti contemplati in quei precetti sono rapporti di *similarità*; mentre ciò che secondo il suo concetto di verità morale, ci aspetteremmo dimostrasse — e ciò che pei bisogni pratici abbiamo bisogno sia dimostrato — è in che modo *differenze* di trattamento degli esseri umani corrispondano a differenze nelle loro condizioni e relazioni.

tra etica e matematica da usar frasi che non soltanto trascurano la differenza tra ciò che è e ciò che deve essere, ma addirittura l'annullano; come quando dice ad esempio che « l'uomo il quale volontariamente opera contro la giustizia, vuole che le cose siano quello che non sono e non possono essere ». Ciò ch'egli ha voluto dire è in maniera meno paradossale espresso nella proposizione generale per cui « è naturale e (moralmente parlando) necessario che la volontà per se stessa presa sia determinata in ogni suo atto dalla ragione delle cose e dalla giustezza del caso, come è naturale e (assolutamente parlando) necessario che l'intelletto si sottometta ad una verità dimostrata ». Da questi ed altri passi dovremmo conchiudere che se un uomo devia dalla norma dell'equità e della benevolenza verso tutti, perchè sotto la suggestione del piacere e del dolore, nel pensiero di Clarke non possa dirsi ch'egli abbia buone ragioni che giustifichino la sua aberrazione, ma piuttosto ch'egli è in parte sotto l'impero d'impulsi irrazionali. Quando poi egli viene in seguito a discutere sulla necessità di future pene e ricompense, troviamo ridotta singolarmente la pretesa a trovarvi un appoggio alla morale. Egli ora contesta soltanto che « la virtù meriti d'essere scelta per se stessa ed il vizio d'essere evitato, anche se un uomo sia certo che nel suo caso particolare non guadagnerà nè perderà nulla praticando l'una o l'altro ». Cambia, a suo giudizio, la questione, qualora il vizio sia accompagnato da piacere o vantaggio per l'uomo vizioso, e la virtù inversamente da danno e disgrazia, come pure non è « affatto ragionevole che gli uomini per seguire la virtù debbano abbandonare la vita privando così se medesimi d'ogni possibilità di ricevere ogni qualsiasi vantaggio dal fatto d'essere stati virtuosi ». Se si tien conto soltanto delle condizioni della vita umana come ci sono empiricamente note, Clarke ammette che sia ragionevole dal punto di

vista individuale preferire il proprio interesse alla virtù, mentre da un punto di vista astratto e universale è ragionevole anteporre la virtù all'interesse. Questa contraddizione tra due specie di ragionevolezza gli serve evidentemente per far vedere che c'è bisogno della teologia per salvare le verità morali. Siccome però il sistema teologico di Clarke esigea che la verità morale fosse fondata in modo ineccepibile anche indipendentemente dalla teologia — visto che gli attributi morali della divinità possono essere filosoficamente riconosciuti — siffatta contraddizione finiva per diventare causa di grave debolezza, mettendo in luce un dissidio tra le intuizioni della ragion pratica, che non troverebbe riscontro in quelle della matematica, colle quali Clarke aveva voluto compararle.

Una cosa intanto era certa, che cioè il grande impegno messo da Clarke per fondare una morale della ragione non faceva altro che rendere più che mai palese la difficoltà di dare all'etica una base filosofica indipendente, finchè almeno non si fosse attaccato e sconfitto l'egoismo psicologico di Hobbes. Finchè ciò non fosse fatto, anche la miglior dimostrazione che il dovere sociale fosse ragionevole non serviva che a lasciarci in preda ad un antagonismo irrinconciliabile tra la risposta della ragion astratta e quella dell'egoismo, che è una cosa normale nella natura appetitiva dell'uomo. Ammettiamo pure che sia tanto assurdo per l'intelletto l'agire contro giustizia, quanto negare che due e due fanno quattro; sempre però se un uomo dovrà scegliere tra l'assurdità e la propria infelicità, preferirà naturalmente la prima, e lo stesso Clarke, vedemmo, non era poi disposto a sostenere che quella preferenza fosse sragionata.

§ 6.
Shaftesbury
(1671-1713).

Restava da cercare un altro fondamento psicologico alla costruzione morale; non più mettere innanzi il principio del dovere verso gli altri come

un dettato della ragione astratta, capace in qualche misura di entrare in lotta coll'egoismo proprio dell'umana natura; omai diventava possibile, facendo vedere come i sentimenti di socievolezza fossero naturali all'uomo, dimostrare quale armonia esistesse tra quelli e il proprio interesse ben inteso. Si può dire che sia Shaftesbury che abbia dato principio a questa nuova corrente di pensiero. Non già s'intende ch'egli sia originale nell'affermare l'esistenza di sentimenti naturali che stringono l'uomo ai propri simili: Cumberland, per non dir nulla di scrittori anteriori, aveva insistito a lungo su ciò, Clarke se n'era servito a complemento della sua spiegazione dell'astratto valore razionale della benevolenza. Nessun filosofo morale però prima di Shaftesbury aveva fatto di questo principio il punto di appoggio di tutto il proprio sistema, nessuno aveva ancora in modo assoluto trasportato il centro dell'interesse morale dalla ragione, considerata come capace di comprendere sia le astratte distinzioni etiche sia le norme della legislazione divina, agli impulsi dell'emozione che devono suggerire il dovere verso gli altri, nessuno s'era ancora accinto a distinguere in maniera chiara, mediante un'accurata analisi dell'esperienza, gli elementi altruistici ed egoistici della nostra natura e a provare induttivamente la loro perfetta armonia. Nella sua *Inquiry concerning virtue and merit* (1711) (1) Shaftesbury comincia a confutare l'interpretazione egoistica del bene, posta innanzi da Hobbes, che come vedemmo non era stata necessariamente eliminata dalla dottrina opposta che affermava l'intuizione razionale del dovere. La teoria di Hobbes, dice Shaftesbury, potrebbe esser vera solo nel caso che noi considerassimo l'uomo come un'individualità assolutamente sciolta

(1) Il trattato fu stampato la prima volta nel 1699; però l'azione ch'esso esercitò deve datarsi dalla sua ristampa nel secondo volume delle *Characteristics* che apparvero nel 1711.

da ogni relazione. In tal caso chiameremmo senza dubbio *buono* un essere siffatto qualora i suoi impulsi e le sue disposizioni fossero pienamente adattate al conseguimento della sua propria felicità (1). L'uomo invece dobbiamo considerarlo in quanto fa parte d'un più largo sistema di rapporti, e allora lo diremo *buono* solo nel caso che le sue tendenze e l'indole sua sieno così disciplinate e moderate da dirigersi al conseguimento del bene del tutto più vasto di cui è membro. Inoltre, non possiamo attribuire valore di bontà ad un simile essere soltanto in vista de' suoi atti esteriori donde son scaturiti effetti benefici; dicendo d'un uomo che esso è buono, intendiamo dire che le disposizioni e i sentimenti del suo animo sono tali che per se stessi, astrazion fatta da coazioni estrinseche, tendono a promuovere il bene o la felicità del genere umano. L'uomo morale secondo Hobbes, che ove fosse sciolto dal controllo politico, seminarebbe senz'altro danno e rovina tra i propri simili, non è certo l'individuo che noi siamo soliti a chiamar buono. Ecco dunque che la bontà, in una creatura dotata di sensibilità, suppone anzitutto sentimenti disinteressati, ch'abbiano per lor diretto fine il bene altrui; con questo però Shaftesbury non dice che simili tendenze sociali alla benevolenza debbano

(1) Nella più parte della sua argomentazione Shaftesbury interpreta il *bene* dell'individuo dal punto di vista edonistico, in quanto equivale a piacere, soddisfazione, diletto, godimento. Però si deve tener in conto che il concetto di *bene* dal quale prende le mosse non è precisamente edonistico; *interesse* o *bene* è dapprima inteso a significare « la giusta condizione d'una creatura assegnata dalla natura stessa e ch'essa premurosamente ricerca »; e in un passo sembra concepire che lo stesso « sistema planetario abbia un fine e vada verso un bene ». Per altro quando questo termine vien applicato solo agli esseri umani Shaftesbury finisce — quasi senza saperlo — per cadere in una interpretazione puramente edonistica. Infatti definisce la filosofia stessa come *lo studio della felicità* (*Moralists*, Par. III, § 3). Posso aggiungere che mai per quanto io sappia, riconosce possibile il conflitto tra bene o felicità della specie umana e bene del *sistema dell'universo*.

esser sempre buone, e che a formare una persona buona non sieno necessarie anche altre tendenze. Al contrario, egli non manca di far vedere come certi sentimenti benevoli, come la pietà o l'amor paterno, possono diventare talvolta così prepotenti da nuocere alla forza e all'attività d'altre affezioni non meno naturali, ed anche così eccessivamente larghi da distrugger in realtà se stessi, impedendo il conseguimento del lor proprio scopo, come anche mette in luce che la debolezza nella tendenza diretta alla conservazione individuale è un fatto pregiudizievole alla specie e quindi vizioso. In una parola, la bontà dipende dalla coesistenza di tendenze dell'una come dell'altra natura, ciascuna in giusta misura rispetto all'altra; per guisa che si abbia proporzione, equilibrio, armonia dei diversi elementi, prendendo quale criterio del giusto grado e della proporzione di essi la tendenza a promuovere il bene dell'umanità. Stabilito questo, Shaftesbury pretende dimostrare che negli esseri umani l'equilibrio stesso e la fusione tra i sentimenti egoistici e quelli sociali, donde il bene comune naturalmente deriva, contribuisce anche alla felicità dell'individuo, nel quale esiste quell'accordo. Tre impulsi si debbono distinguere: 1° Gli affetti naturali, definiti come quelli fondati sull'amore, compiacenza, benevolenza e simpatia verso il genere umano; — 2° I sentimenti egoistici, che comprendono l'amor della vita, il risentimento per le ingiurie patite, gli appetiti del corpo, l'interesse o il desiderio « verso quelle comodità che servono a proteggerci e sostenerci », l'emulazione ossia l'amore della lode, l'indolenza ossia l'amor dell'agio e del riposo; — e 3° I sentimenti contrari a natura, sotto il cui impero si formano non soltanto tutti gli impulsi malevoli, escluso il risentimento, ma anche quelli dovuti alla superstizione, i costumi barbarici, le tendenze depravate e perfino certe forme dell'egoismo, quando questo assuma proporzioni esorbi-

tanti e mostruose (1). Discorrendo del primo gruppo Shaftesbury insiste sulla loro importanza in quanto sono fonte di felicità per le persone che li provano; perchè i piaceri dello spirito sono superiori a quelli del corpo e l'esercizio degli affetti benevoli produce la più ricca messe di soddisfazioni interiori sia *a)* per la capacità di piacere che è contenuta nell'emozione di benevolenza stessa, sia *b)* per la congratulazione simpatica che proviene dalla felicità altrui e anche *c)* per il piacere che deriva dalla coscienza del loro amore e della loro stima. Egli mette in luce qual largo posto nella vita dell'uomo tengano i sentimenti sociali, che sono un fattore indispensabile anche di quelli che sono considerati come i compiacimenti sensuali del gaudente, per modo che si debba concludere che « provare questi sentimenti naturali di bontà in tutta la loro forza vuol dire possedere i precipui mezzi del godimento personale; come mancarne equivale ad esser miserabili e tristi ». Così, se pure guardando superficialmente possa parere che queste tendenze disinteressate dirette al bene altrui, allontanino l'individuo dal suo proprio bene, in realtà si trova che esse lo conducono precisamente a quello. D'altra parte, l'egoismo e l'amor di se stesso, che per Shaftesbury son la stessa cosa, mentre sembrano dirigersi immediatamente all'interesse individuale, non lo promuovono in realtà se non entro limiti assai angusti. A provar ciò egli insiste sulla natura dolorosa della collera, la positiva mancanza di piacere che in complesso si ha nell'eccesso dei godimenti sensuali, l'inquietudine e s'agitazione che conseguono all'avarizia o all'amore immoderato

(1) La terminologia della classificazione non si può sostenere del tutto, se, nel pensiero stesso di Shaftesbury i sentimenti egoistici sono altrettanto *naturali* di quelli *sociali*: anzi questi ultimi possono dirsi *naturali* in senso particolare, in quanto diretti al più largo fine della natura, il bene della specie o schiatta.

della lode, i danni di varia natura che derivano dall'infingardaggine. La stessa bramosia di vivere quando sia portata ad un grado esorbitante può concorrere all'infelicità della creatura che vi si abbandona. Riassumendo, Shaftesbury concluderebbe che il punto in cui, abbandonandoci a queste passioni e tendenze egoistiche, esse cominciano a diventare dannose per l'individuo, è poi quello stesso in cui esse cominciano a diventare dannose per la società, mentre prima di quel punto esse sono apportatrici tanto di pubblico quanto di privato benessere. Però non tenta dimostrare questa perfetta coincidenza con qualche argomento efficace e conclusivo.

Che poi i sentimenti contro natura debbano essere totalmente esclusi da ogni coscienza ben equilibrata, è cosa implicita nel concetto stesso che di essi ci dobbiamo fare: non sono essi appunto definiti quali sentimenti che non mirano nè al bene generale nè a quello individuale? Si potrebbe, è vero, addurre che anche gl'impulsi puramente malevoli (ai quali qui più specialmente si allude) recano con sè un qualche genere di piacere, cosicchè là dove si mostrano in tutta la lor violenza, la lor soddisfazione sembra costituire un fattore della felicità individuale troppo importante per esser scartato. Shaftesbury giudica questa opinione del tutto sbagliata. « Amare ed esser benevolo, egli dichiara, è già di per sè una gioia, la quale non dipende da nessuna sofferenza o da nessun disagio anteriore, e non può produrre altro che soddisfazione. Animosità, odio, rancore invece sono di già angoscia e tormento, e non producono godimento o soddisfazione se non quando il desiderio contro natura cui si riferiscono sia per un istante soddisfatto da qualcosa che lo appaghi. Quanto più forte appare questo piacere, tanto più profonda è la miseria dello stato che lo produce ». Se aggiungiamo a ciò l'angoscia della coscienza che abbiamo

del malanimo altrui, per Shaftesbury è abbastanza chiaro che « colui che nutre questi orribili mostruosi sentimenti contro natura deve essere miserabile al più alto grado » ed eccoci così ricondotti alla conclusione generale che lo stesso equilibrio, lo stesso ordine e moderazione dei sentimenti che porta al bene comune, porta anche a quello individuale.

Fin qui non abbiamo ancora accennato a quella teoria di « un senso morale » che qualche volta è presentata come il principio cardinale del pensiero di Shaftesbury: in realtà però quella teoria, quantunque importante e caratteristica, non è un presupposto necessario nel suo sistema etico, e può dirsi che ne formi più il coronamento che non la pietra angolare. Anche un individuo che fosse del tutto privo di senso morale, troverebbe sempre secondo lui conveniente nel suo proprio interesse di conservare in sè quell'equilibrio tra i sentimenti egoistici e quelli altruistici, donde il bene dell'umana specie massimamente deriva: e di una tale persona, qualora esistesse, si potrebbe a rigor di termine affermare che è *buona*, ma non *virtuosa*. Un tal essere però, a giudizio di Shaftesbury, in realtà non esiste. In una *creatura ragionevole* « non sono soltanto oggetto di sentimento le cose esterne che si presentano a' suoi sensi, ma le azioni stesse e i sentimenti di pietà, benevolenza, gratitudine e i lor contrari, in quanto siano portati dalla riflessione innanzi alla mente, diventano oggetti ». Cosicchè mediante questa riflessione, sorge qui un nuovo genere di sentimento riguardo a quei sentimenti stessi (1): un amore della bontà per se stessa e una stima della sua naturale bellezza e del suo pregio,

1) Shaftesbury qualche volta parla di *sentimenti e atti* qualche volta di *solì sentimenti* quali oggetti propri di attrazione o repulsione morale; il suo pensiero è a mio giudizio che non sia l'atto esterno per sè stante che produce la sensibilità morale bensì l'atto come manifestazione d'un sentimento.

ed anche un'avversione di fronte al suo opposto. Non è possibile, egli pensa, concepire una creatura ragionevole che sia assolutamente priva di questa sensibilità *riflessa*; essa naturalmente fornisce un impulso addizionale alla buona condotta, destinata a supplire o correggere le manchevolezze nell'equilibrio tra i sentimenti di socievolezza e quelli di egoismo, ed è anche un sovrappiù di compiacimento di cui deve pur tenersi conto, quando si fa il calcolo diretto a provare la coincidenza del benessere individuale e collettivo. Perchè Shaftesbury intende che il senso morale, quando non sia pervertito, agisca sempre d'accordo col giudizio fornito dalla ragione intorno a ciò che è o non è conforme al benessere dell'uman genere, quantunque non sia necessario in esso l'esplicita formazione di tal giudizio. « Nessun ragionamento astratto, afferma Shaftesbury, è capace in maniera diretta ed immediata, di eliminare o distruggere il senso morale ». Esso può, tuttavia, perdersi in gran parte, per effetto del « costume o della sregolatezza nella pratica della vita », e può talvolta essere profondamente pervertito da una falsa religione che ci comandasse di onorare una divinità cui si attribuiscono qualità immorali.

La pubblicazione d'un libro come le *Characteristics* di Shaftesbury segna un momento decisivo nella storia del pensiero etico inglese. Nella generazione dei moralisti che gli tien dietro, va in subordine il problema degli astratti principî razionali, e il loro posto è preso dallo studio empirico dello spirito umano, dall'osservazione diretta del vario spettacolo delle sue tendenze e sentimenti. Non già che la psicologia empirica fosse stata negletta dagli scrittori precedenti. More, fra gli altri, aveva imitato Descartes nella discussione delle passioni, e Locke col suo *Saggio* aveva dato un grande impulso agli studi nella medesima direzione; ciò non toglie che Shaftesbury sia stato il primo filosofo morale che abbia posto l'esperienza psicologica quale fonda-

Mandeville

mento dell'etica. Hutcheson svilupperà le premesse di Shaftesbury, cavandone fuori uno dei sistemi di filosofia morale più elaborati che noi possediamo, e i pensieri di Shaftesbury se non direttamente, attraverso Hutcheson, faranno sentire la loro azione sulla speculazione di Hume, e si collegheranno coll'utilitarismo posteriore. Nè questo basta, la parte sostanziale della dottrina capitale di Shaftesbury verrà adottata da Butler, non senza certo subire notevoli modificazioni ed aggiunte, attraverso l'esame rigoroso, che ne fece quell'intelletto cauto e potente. D'altro canto, l'ottimismo morale professato da Shaftesbury più suggestivo certo che non logicamente dimostrato e collegato con quella teologia naturale che rende superfluo lo schema confessionale del Cristianesimo anzi tende a screditarlo, provocò gli attacchi tanto dalla parte dei teologi più ortodossi quanto da quella dei liberi pensatori più spregiudicati. Campione di quest'ultimi, se non più caratteristico almeno più in vista, fu Mandeville, l'autore della *Fable of the bees, or privat vices public benefits* (1724). Di lui appena può dirsi che fosse un *moralista*, e quantunque non gli si possa negare un notevole intuito filosofico i suoi paradossi antimorali mancano d'ogni coerenza, sia pure formale. La sua convinzione è che la virtù (là dove essa è qualcosa di più che mera finzione) ha un'origine del tutto artificiale; egli però non saprebbe dire con sicurezza se essa è un inutile inciampo alle tendenze e passioni che sono di vantaggio alla società, ovvero uno strattagemma, di cui saremmo debitori agli uomini di governo che l'hanno introdotto approfittando « dell'orgoglio e della vanità proprii alla sciocca creatura umana ». Del resto sembra che il pensiero, cui Mandeville diede audace espressione, che cioè l'ordinamento morale sia qualche cosa di estraneo alla natura dell'uomo e a lui imposto dal di fuori, sia stato abbastanza comune alla società elegante de' suoi tempi, come possiamo

ricavare sia dall'*Alciphron* di Berkeley, sia dai celebri sermoni di Butler.

Il concetto della « natura umana » contro la quale Butler indirizzò la sua predicazione morale, non era a parlare esattamente quello espresso da Mandeville come nemmeno quello che prende nome da Hobbes, quantunque Butler trattandone, ne ponga il fondamento filosofico nella psicologia di Hobbes. Era per così dire un Hobbes capovolto, in cui il suo sistema invece d'essere costruttivo, diventava anarchico e distruttore. Che cosa aveva detto Hobbes? « Lo stato di natura per l'uomo è uno stato di immoralità e di disordine; i precetti morali sono mezzi per conseguire la pace, la quale a sua volta è un mezzo per assicurare la conservazione ». La morale, sotto questo punto di vista, per quel tanto che Hobbes se ne occupa, se pur convenzionale e dipendente nella sua attuazione da un patto sociale che fonda lo Stato, ha però sempre una forza imperativa sull'uomo, in quanto essere ragionevole. Ma il principio di valore quasi teistico, per cui quello che è naturale deve essere razionale, restava forse saldo nello spirito di molti, ciò che li faceva convinti della perfetta naturalezza del più sfrenato egoismo. La combinazione di queste due credenze fra loro tendeva a produrre risultati che senza forse tradursi in un sovvertimento della pace, certo erano in qualche modo dannosi al benessere sociale. Butler volendo combattere questa opinione non si limita, come qualche volta si crede abbia fatto, ad insistere sul diritto che per natura ha la coscienza all'impero sopra di noi, diritto contestato come artificiale da' suoi avversari, ma si serve anche di un più sottile ed efficace argomento *ad hominem*. Comincia col seguire Shaftesbury facendo vedere che i sentimenti di socievolezza non sono meno naturali degli appetiti e desiderî che tendono più direttamente alla propria conserva-

§ 7 Butler
(1692-1752).

zione; quindi procedendo oltre e facendo rivivere il pensiero stoico relativo ai *prima naturae*, che sono l'oggetto primo delle tendenze naturali, conclude che il piacere non è lo scopo originario nemmeno di quegli impulsi che Shaftesbury ammette siano sentimenti egoistici; bensì un risultato che tien dietro al conseguimento da essi raggiunto dei loro fini naturali. Occorre infatti distinguere l'egoismo, che è « il generale desiderio che ognuno ha della propria felicità » ossia del piacere, dai particolari affetti, passioni; e appetiti volti ad altri oggetti che non siano il piacere, ma nella cui soddisfazione il piacere consiste. Ora questi ultimi sono « necessariamente presupposti » come impulsi particolari e distinti nel « concetto medesimo d'una ricerca interessata », visto che se non vi fossero siffatti desideri preesistenti non vi sarebbe neppure nessun piacere per l'egoismo a dirigersi in quel senso. Così ad esempio l'oggetto della fame è il prendere il cibo e non il piacere di mangiarlo; quindi la fame non è a rigor di termine più interessata della benevolenza, perchè concesso che i piaceri del senso siano un fattore della felicità verso cui si dirige l'egoismo, lo stesso almeno dovrà dirsi dei piaceri dell'amore e della simpatia. Che gli appetiti fisici (o altri particolari desideri) non siano forme d'egoismo, è inoltre dimostrato dal fatto che ognun d'essi può in certe circostanze venire in conflitto con esso. Accade infatti abbastanza sovente che gli uomini sacrifichino alla passione ciò ch'essi sanno essere i loro più preziosi interessi; nello stesso tempo noi non giudichiamo una condotta siffatta come naturale nell'uomo, in quanto essere ragionevole; bensì crediamo che per lui sia naturale frenare i suoi impulsi momentanei. Così il concetto d'uno srenato egoismo naturale si cambia in una chimera psicologica; perchè 1^o gli originari impulsi dell'uomo non possono essere definiti apertamente egoistici in un certo significato, visto che nessuno d'essi tende senz'altro al piacere

individuale, ma invece le manifeste tendenze di alcuni son volte evidentemente verso il benessere sociale, come quelle d'altri son dirette alla propria conservazione; e 2° un individuo non potrebbe essere egoista in modo coerente senza essere sempre capace di controllo sopra se stesso. Che anzi si potrebbe dire che l'egoista deve avere sopra di sè un controllo doppio, perchè questo suo egoismo razionale dovrebbe non soltanto frenare ogni altro impulso, ma anche se medesimo; poichè siccome la felicità si compone dei sentimenti che derivano dall'appagamento di impulsi distinti dall'egoismo, qualsiasi sviluppo eccessivo di quest'ultimo, indebolendo quegli altri, deve anche proporzionalmente diminuire quella felicità alla quale aspira l'egoismo.

Considerata nel suo aspetto pratico, la natura umana, nel pensiero di Butler, più distintamente ed esplicitamente che non sia in Shaftesbury, è concepita non solo come un sistema di tendenze tra le quali si deve conservare un certo equilibrio armonico affinchè possa mantenersi in favorevole condizione, ma anche un sistema nel quale governano e dirigono alcuni principî attivi, ed altri invece si sottomettono al loro controllo. Quanto a quest'ultimi, Butler, non diversamente da Shaftesbury, sostiene che tutti quegli impulsi che si dicono naturali — che è quanto dire appartengono alla struttura e costituzione originaria dell'uomo — hanno una loro legittima sfera d'azione. E questo è pur vero degli impulsi che tendono ad infliggere danno; tra i quali egli distingue 1° il risentimento puramente istintivo, da lui giudicato come un mezzo utile alla difesa personale contro un'offesa improvvisa, ma che ha una causa, 2° dal risentimento, frutto di premeditazione, che ha per oggetto il torto e l'ingiustizia, in quanto distinti dal puro danno. Un risentimento meditato, ove sia contenuto entro certi limiti, può essere un impulso socialmente utile, anzi indispensabile per l'efficace amministrazione della giustizia,

perchè sebbene sia di gran lunga preferibile che la punizione dei delinquenti si compia dagli uomini con riflessione e secondo la fredda ragione, l'esperienza dimostra che essi nol vogliono. « Messo da parte il risentimento, non v'ha, a rigor di termini, in un uomo nulla che sia malvolenza diretta verso gli altri »; l'invidia ad es. è soltanto desiderio di superiorità che sceglie un cattivo mezzo per raggiungere il suo fine. In una parola, tutti i nostri appetiti naturali, passioni ed affetti, quantunque differenti, nei loro fini immediati, sia dall'egoismo che dalla benevolenza, hanno entro i dovuti limiti una tendenza a promuovere tanto il bene comune che l'individuale; però un gruppo di essi, che comprende gli appetiti fisici, tende prima di tutto al bene dell'individuo; mentre altri, come il desiderio dell'onore, l'amore della società in quanto distinta dall'interesse al suo benessere, tendono non meno dell'indignazione di fronte al vizio trionfante, al bene comune in modo prevalente.

Basti questo per quegli elementi naturali attivi che abbisognano d'essere regolati. Più arduo è definire l'opinione di Butler in ordine ai principî che son per lor natura regolatori essi medesimi. Le espressioni del suo primò sermone sembrerebbero suggerire che ve ne sono tre di tal sorta: egoismo, benevolenza e coscienza; i due primi di grado inferiore regolano due gruppi d'impulsi che hanno la tendenza originaria l'uno al privato l'altro al pubblico bene; la coscienza invece è il principio supremo destinato a regolare ogni altro. Ma guardando più da vicino le parole di Butler, si scorgerà che quello ch'egli intende sotto il concetto di benevolenza non è tanto poi il desiderio del benessere generale per sè stante, quanto un sentimento benevolo verso individui particolari — « se v'è nell'umanità qualche disposizione all'amicizia, se in essa si può constatare qualche cosa come la compassione, o il sentimento filiale o paterno, se v'ha nell'umana natura

qualche sentimento il cui oggetto o fine sia il bene altrui, tutto questo è appunto benevolenza ». Forse egli dubitava ch'esistesse una benevolenza in generale, ossia un sentimento rivolto alla felicità dell'uman genere, distinto per un lato dagli speciali affetti di amore (1) come dall'altro dalla coscienza; più sicuro è che, quando scrisse i suoi sermoni, Butler non aveva ancora del tutto abbandonata l'opinione di Shaftesbury che il bene o la felicità della società, nel suo insieme, è lo scopo supremo della condotta approvata dalla coscienza. « Il nocciolo della morale, egli dice, sta in ciò: l'umanità è un tutto; siamo tutti in rapporto reciproco l'uno con l'altro, vi è un fine comune, un interesse generale della società che ciascun individuo è obbligato a promuovere » (2). Ad ogni modo, Butler non riconosce nettamente, come fa Hutcheson, che una serena considerazione della felicità generale sia un normale principio regolatore da mettersi accanto alla serena considerazione della felicità propria, ch'egli chiama egoismo.

Restano adunque, come due autorità preposte al governo dell'anima, la coscienza e l'egoismo ragionevole. Riguardo a questo, il pensiero genuino di Butler non è, come in genere si crede, che l'egoismo sia per natura subordinato alla coscienza, almeno quando si prende in esame l'aspetto teorico, più che il pratico del rapporto tra i due principî. Butler li tratta come principî indipendenti, e tanto di pari grado per autorità che sarebbe cosa contraria a natura che l'un d'essi volesse sovrapporsi all'altro. « L'egoismo temperato dalla ragione e la coscienza sono i principî fondamentali e supremi dell'umana natura; perchè anche se tutti gli altri principî fossero violati, un'azione può esser conforme a questa

(1) Hume, come vedremo, nega in modo esplicito che esista una *benevolenza pubblica*, come un'usuale forma d'emozione nell'uomo. Vedi p. 241.

(2) Sermone IX (però vedasi la nota al Sermone XII).

natura; mentre diventa disforme se uno di quei due è violato » (1). Egli va fino ad ammettere che « se dovesse mai accadere, ciò che è del resto impossibile che accada mai, che cioè vi fosse una qualche incompatibilità tra questi due principî, sarebbe la coscienza quella che dovrebbe cedere il passo, visto che le nostre idee di felicità e di miseria sono fra tutte le idee nostre, quelle che ci toccano più da vicino, e le più importanti per noi.... quantunque la virtù o rettitudine morale consista nell'amare e cercare ciò che è giusto e buono in sè, pure quando ci troviamo in un momento di calma non possiamo giustificare a noi stessi nè questa nè altra ricerca finchè non siamo convinti ch'essa giovi alla nostra felicità o almeno non la contrari » (2). Anche nei ragionamenti di Shaftesbury era implicito che in ultima analisi ci si doveva appellare all'interesse dell'individuo, quantunque egli non l'avesse espressamente affermato. Nonostante tutte le sue dichiarazioni solenni intorno alle tendenze disinteressate alla virtù, dinnanzi alla domanda: che obbligo c'è d'esser virtuoso? per qual motivo abbracciamo la virtù? non gli era mai riuscito di rispondere se non da un punto di vista egoistico: quest'obbligo per lui è quello imposto dal proprio interesse, questi motivi non sono altro per lui che quelli dell'egoismo. Butler del resto crede d'aver corretto il pensiero di Shaftesbury dando la debita parte all'autorità della coscienza; e che questa correzione sia importantissima quando si tratti del caso di « uno scettico che non creda che in questo mondo vi è una felice inclinazione alla virtù ». Egli pensa che ove si riconosca la natural forza imperativa della coscienza, anche quello scettico non possa più ragionevolmente dubitare che sia preferibile il dovere all'interesse materiale, indipendentemente dalle sanzioni di una

(1) Verso la fine del Sermone III.

(2) Sermone XI.

religione rivelata, dacchè i comandi della coscienza sono espliciti e sicuri, mentre i calcoli del proprio interesse non conducono che a conclusioni probabili, e là dove due autorità sono in conflitto tra loro « l'obbligazione che è più sicura deve avere il sopravvento sulla più incerta ed annullarla ».

La costruzione etica di Butler quindi poggia su quello che potremmo chiamare un prudente ottimismo: è conforme a ragione, sostiene egli, supporre che le due autorità interne a noi, sotto il cui impero la natura ci ha posti, siano in piena armonia fra loro e non in contrasto, a meno che non ci sia fornita la prova del contrario; ma è impossibile che una prova siffatta sia data, a cagione dell'inevitabile incertezza dei calcoli egoistici. Aggiungasi che una ulteriore ragione psicologica per prevedere la coincidenza finale della virtù colla felicità, in favore di colui che agisce virtuosamente, questi la trova nella « distinzione tra merito e demerito », distinzione che accompagna, in una forma d'associazione naturale di cui non è possibile dubitare, il nostro criterio distintivo del bene e del male morale.

Negli studi dell'etica questa dichiarazione esplicita di Butler sulla dualità dei principi regolatori dell'umana natura, costituisce un passo importante. Si mette così in piena luce la differenza capitale che corre tra il pensiero etico dell'Inghilterra moderna e quello antico del mondo greco-romano; differenza tanto più saliente, in quanto la formula generale di cui Butler si serve « agire secondo natura » è presa dallo Stoicismo, e il suo concetto dell'umana natura, considerata come sistema ordinato di impulsi, è schiettamente platonico. Ma nel Platonismo, e nello Stoicismo come in genere nella morale dei Greci non si riconosce che una sola facoltà regolatrice e investita di potere, e questa è la Ragione, comunque questo impero della Ragione possa essere inteso; nel pensiero etico moderno invece, quando è riuscito ad affermarsi in modo

chiaro, se ne trovano due, la ragione universale e la ragione personale, ossia la coscienza e l'egoismo. Già, come vedemmo, questo dualismo comincia a manifestarsi vagamente nella concezione che Clarke si fa della condotta *ragionevole*, e implicitamente anche nel pensiero di Shaftesbury di un obbligo alla virtù. Il netto riconoscimento fattone poi da Butler, era già stato in modo anche più preciso anticipato da Wollaston nella sua *Religion of Nature delineated* (1722). Qui per la prima volta, troviamo trattati separatamente il *bene morale* e il *bene naturale* ossia la felicità, come due oggetti distinti, ai quali si dirige la ricerca e l'esame della ragione; e l'armonia tra essi è giudicata argomento di fede religiosa, non di conoscenza morale. La teoria di Wollaston circa il male morale, che è fatto consistere nel negare nella pratica ciò che è dichiarato vero in teoria, rassomiglia da vicino alla parte più paradossale della dottrina di Clarke, e il solido buon senso di Butler difficilmente poteva accoglierla; invece quel suo concetto di una felicità o piacere pensato come uno scopo che ogni essere ragionevole legittimamente desidera e a cui deve aspirare, corrispondeva pienamente all'idea che Butler si faceva dell'egoismo, in quanto è impulso che ci regge naturalmente; mentre poi l'aritmetica morale, che gli serve a comparare piaceri e dolori con cui tenta di precisare quantitativamente la nozione di benessere, rappresenta un'anticipazione del benthamismo.

Se domandiamo come si giudichi, al di là del puro fatto della loro naturale pretesa all'impero sopra di noi, la doppia autorità della coscienza e dell'egoismo ragionato, ci volgiamo ad un lato del pensiero di Butler, che è imperfettamente svolto e spiegato. Siccome per lui l'egoismo è fondato sulla ragione, non sente quasi il bisogno di darne una spiegazione; ma si contenta d'osservare « che spetta all'uomo in quanto essere ragionevole, riflettendo sul proprio tornaconto o felicità » di fare di questa

Wollaston
(1659-1724).

felicità il fine supremo, e che quindi « l'interesse, la felicità propria d'ognuno, è un'obbligazione manifesta ». La razionalità della coscienza è un'altra questione: egli ha qui dinnanzi a sè l'opera di quei moralisti, che come Clarke si sono studiati di esporre i principî morali sotto forma di principî intuitivi della ragione o assiomi, analoghi a quelli della matematica. Butler ammette quest'ordine di pensieri come legittimo, ancorchè non lo segua. Accetta con Clarke che « vi è una convenienza o sconvenienza morale negli atti, anteriore ad ogni volontà, che determina la condotta di Dio »; che « i doveri morali vengono fuori dalla natura dei fatti » e « i precetti morali sono precetti di cui noi scorgiamo la ragione »; cosicchè « il vizio è contrario alla natura e alla ragione delle cose » in un senso diverso da quello in cui è tale « una violazione e un'infrazione commessa contro la nostra propria natura ». Però Butler non cerca mai di far vedere quest'astratta razionalità nelle norme morali, alle quali si riferisce. Il suo metodo consiste nel constatare mediante la riflessione psicologica quali comandi siano imposti dalla coscienza e non nel ridurre questi comandi ed intuizioni evidenti per sè o ad assiomi morali. Un tal metodo lo porta in definitiva a riconoscere una spiccata differenza tra le direttive della facoltà morale e le conclusioni a cui può condurre una semplice considerazione di ciò che è più produttivo di felicità generale. Diciamo in definitiva, perchè è interessante notare comè, nello sviluppo del pensiero etico di Butler, emerga qui gradualmente quell'opposizione tra morale *intuizionistica* e morale *utilitaria*, che prenderà un posto così largo nelle discussioni etiche più vicine a noi. L'opposizione è ancora latente in scrittori antecedenti; Clarke è pienamente d'accordo con Cumberland; Shaftesbury concepisce il senso morale, quando sia normale, in modo che senz'altro approvi quegli atti giudicati capaci di contribuire al bene o alla felicità della

specie. E in un passo sopra citato del IX Sermone di Butler («Sul perdono delle offese») è ancora ignorata la differenza pratica tra coscienza e benevolenza; eppure vi si accenna in modo vago, in una nota al Sermone XII («Sull'amore del prossimo»). In modo esplicito e quasi solenne viene infine formulata nella *Dissertazione sulla virtù*, aggiunta all'*Analogy* pubblicata nel 1736, dieci anni dopo i Sermoni. Qui egli afferma che «la benevolenza e il difetto di essa, considerati semplicemente, non sono per niun modo nè tutta la virtù nè tutto il vizio»; perchè «noi siamo così fatti che ripudiamo ogni falsità, illegittima violenza ed ingiustizia, e approviamo atti di benevolenza fatti ad alcuni a preferenza d'altri, senza considerare per nulla qual condotta sia probabilmente più atta a produrre un'eccedenza di felicità o di miseria». Butler giudica l'opinione contraria «un errore tale che è impossibile concepirne uno più funesto. Perchè è indiscutibile che alcuni tra i casi più disgustosi d'ingiustizia, adulterio, assassinio, spergiuro e anche di persecuzione possono in talune circostanze, presentarsi sotto un aspetto tale che non ci paia verosimile debbano produrre un'eccedenza di miseria nello stato presente; qualche volta forse possono presentarsi sotto un aspetto opposto».

§ 8. Sviluppo e sistemazione della dottrina di Shaftesbury

Butler non è sicuro che qualche autore abbia divisato di affermare quell'assoluta coincidenza tra virtù e benevolenza, ch'egli revoca in dubbio nel passo sopra citato; però reputa che «alcuni scrittori di grande e singolare merito si siano espressi in tal modo da dare pretesto a pericolose interpretazioni ai lettori imprudenti» tanto da farli cadere in quell'errore funesto, da lui segnalato. Probabilmente Shaftesbury era uno degli autori cui egli alludeva; ed è assolutamente certo che Hutcheson è un altro; perchè nella sua *Inquiry concerning the original of our ideas of virtue* esso ha identificato nel modo più

Hutcheson
(1694-1747).

decisivo la virtù colla benevolenza. Nello scritto postumo *System of moral philosophy* (1755) Hutcheson ha temperato alquanto questa identificazione: qui egli sviluppa in maniera più completa il pensiero generale di Shaftesbury, coll'aiuto di parecchie distinzioni psicologiche nuove, che includono la separazione della benevolenza *serena*, come pure, a mo' di Butler, del *sereno egoismo* — dalle *turbolenti* passioni sia egoistiche sia sociali. Hutcheson segue anche Butler nell'insistere sulle « funzioni di regolamento e controllo » esercitate dal senso morale, ma considera i sentimenti di benevolenza (1) come gli oggetti principali dell'approvazione morale, essendo gli affetti sereni e più larghi preferibili a quelli turbolenti ed angusti. Qual è, si domanda, la disposizione più alta dell'animo, che attira a sè la maggior approvazione? Essa è o la serena, costante universale benevolenza verso tutti, che spinge l'uomo a desiderare la più grande felicità del più vasto gruppo possibile di esseri senzienti, o è il desiderio, l'amore dell'eccellenza morale, che nell'uomo non è disgiungibile dalla benevolenza universale, che quello tiene per buona sopra ogni altra cosa. I due principî non possono contrastarsi, nè vi è perciò bisogno alcuno di determinare quale dei due sia più elevato: Hutcheson sembra disposto a metterli allo stesso livello. Solo in via subordinata dobbiamo approvazione a certe abilità o disposizioni che sono in immediata connessione con sentimenti virtuosi; come la sincerità, la veracità, la fortezza, il senso dell'onore; mentre in un posto anco più basso son poste scienze ed arti, accanto alle attitudini e doti fisiche; la stima infatti che di esse facciamo non ha stretto valore morale, ma riguarda piuttosto il senso

(1) D'altra parte per Butler l'oggetto della facoltà morale consiste in *azioni* — includendovi intenzioni e tendenze ad agire — distinte da semplici sentimenti passivi, in quanto questi stiano al di fuori del nostro potere.

della convenienza o della dignità, che non meno che il senso dell'onore, devesi distinguere dal senso morale. Per se stesso, a giudizio di Hutcheson, l'egoismo pacifico non è oggetto nè dell'approvazione nè della disapprovazione morale: quelle azioni « che scaturiscono dal puro egoismo, senza però mostrar difetto di benevolenza in quanto non producono effetti deleteri negli altri, sono da dirsi affatto indifferenti sotto l'aspetto morale ». Qui Hutcheson entra in un'accurata analisi dei fattori della felicità (1), per far vedere che un'esatta stima dell'interesse privato coincide sempre col senso morale e colla benevolenza. Pur conservando quell'accordo che Shaftesbury aveva posto tra bene pubblico e privato, Hutcheson mette più diligenza nello stabilire il carattere di disinteresse assoluto che hanno i sentimenti di benevolenza. Shaftesbury aveva fatto chiaramente vedere ch'essi non erano egoistici nel senso volgare della parola; ma per il fatto d'aver così insistito sul piacere che non si disgiunge dal loro esercizio, lasciava supporre in lui una recondita teoria egoistica, che in realtà egli non ha mai espressamente sconfessata. Tanto che può dirsi che per lui « quella ricompensa interiore » finisce per essere il movente reale dell'atto di benevolenza. Hutcheson replica a questo che senza dubbio la gioia squisita che accompagna l'emozione della carità deve essere motivo a promuoverla e a svilupparla; ma un tal piacere non lo si può conseguire direttamente, più di quel che non accada degli altri piaceri, pel solo fatto di desiderarlo; lo si può raggiungere soltanto attraverso una via indiretta, coltivando in sè ed assecondando il desiderio disinteressato dell'altrui bene, che così mostrasi distinto dal desiderio del

(1) Notiamo che l'esplicita definizione di Hutcheson dell'oggetto dell'amor proprio implica tanto *perfezione*, quanto *felicità*, però nell'elaborazione del proprio sistema l'autore considera come felicità o piacere solo il bene singolo.

piacere che c'è ad essere benevoli. E segnala il fatto che l'imminenza della morte intensifica spesso, anzichè diminuirlo, il desiderio nell'uomo di giovare a quelli che ama, e questo gli pare un *experimentum crucis* per dimostrare la natura disinteressata del sentimento di carità, aggiungendo per maggior evidenza che la simpatia e l'ammirazione provate in genere per gli atti di abnegazione e di sacrificio dipendono dalla convinzione che tali atti sono tutt'altra cosa che egoismo raffinato.

Resta ora da vedere come mai, dalla dottrina che fa del sentimento l'oggetto reale dell'approvazione, si possano dedurre norme etiche o *leggi naturali*, che comandino o vietino atti esteriori. È evidente che ogni atto, il quale contribuisca al bene comune, meriterà la più alta approvazione per parte nostra, quando sia fatto per spirito di benevolenza disinteressata; ma se non fosse fatto in queste condizioni? Per rispondere a questo quesito, Hutcheson ricorre alla distinzione scolastica tra bontà *materiale* e *formale*. « Un atto, dice egli, è *materialmente* buono, se in realtà mira al vantaggio di tutto l'organismo sociale, per quanto ci è dato di giudicare della sua tendenza, o almeno al bene d'una parte che sia conforme a quello del tutto, qualunque poi sieno i sentimenti dell'agente. Un atto è *formalmente* buono allorchè scaturisce da un sentimento buono, contenuto entro giusti limiti ». Girando sul perno di questa distinzione, Hutcheson si sposta dal punto di vista di Shaftesbury a quello dell'utilitarismo posteriore. Quando considera la bontà *materiale* dell'atto, adotta in modo esplicito e senza riserve la formula che sarà più tardi presa da Bentham a fondamento della sua teoria; affermando che « l'azione migliore è quella che procaccia la maggior felicità del maggior numero, e la peggiore quella che in identico grado è causa di sofferenza ». In conseguenza, il suo modo di trattare diritti e doveri estrinseci non differisce fundamental-

mente da quello di Paley o Bentham, quantunque rimanga ad essi molto inferiore per chiarezza e precisione di metodo. Soltanto egli dà maggior peso al fatto che gli atti contribuiscano immediatamente alla felicità degli individui, e il più delle volte guarda solo in modo subordinato e limitato alla loro attitudine relativa alla felicità generale. Aggiungasi eziandio che Hutcheson accetta il *contratto sociale*, come una maniera di fondare lo Stato, e considera che l'obbligo dei sudditi all'obbedienza civile derivi in via normale da un tacito patto, quantunque prenda cura di affermare che non è assolutamente necessario il consenso per la legittima costituzione d'un governo benefico, nè da esso può derivare un obbligo irrevocabile di obbedienza verso un governo malefico.

§ 9. Sentimenti
moral
e simpatia.
Hume
(1711-1776).

Con Hume l'utilitarismo politico ha fatto un importante passo in avanti. Hume non nega che « se si va a rintracciare le origini dello Stato nei boschi o nel deserto » certo si dovrà ammettere che « solo il lor proprio consenso può riunire dapprima gli uomini insieme e sottomettere le moltitudini all'impero d'un solo ». Ma il dovere attuale d'obbedienza allo Stato non può basarsi su quell'antico patto di selvaggi, e la storia fa vedere che la più parte degli Stati civili « hanno la loro origine o nell'usurpazione o nella conquista o nell'una e nell'altra insieme », e « che nei pochi casi in cui il consenso sembra avervi avuto parte, ciò deve essere accaduto in modo così irregolare, limitato e così inquinato di violenza o frode, da non aver avuto che scarsissimo valore ». Non c'è dubbio che in genere i più antichi governi costituiti poggiassero sul consenso volontario dei governati, ma i più recenti non concepiscono certo « che quel consenso costituisca per loro un titolo o che i sudditi sieno liberi di ritirarlo ». Mai infatti è stato questo argomento addotto come scusa di un ribelle, « il cui

primo atto, dopo aver raggiunto l'età del discernimento, sia stato quello di muover guerra al Sovrano del proprio Stato ». Il fondamento attuale del dovere d'obbedienza allo Stato, così com'è in generale riconosciuto, non può essere il rispetto di un contratto, e se si adducesse che ciononostante non v'è altra ragione di giustizia, Hume risponderebbe che « obbedienza e fedeltà al patto riposano entrambe sul medesimo principio, ossia sull'interesse evidente e sulla necessità dell'umano consorzio ». Non otteniamo nulla spiegando la obbedienza per mezzo della fedeltà: il nostro sentimento di obbligazione verso entrambe è ugualmente basato sul riconoscimento della loro essenziale utilità. La differenza capitale che corre tra la dottrina morale di Hutcheson e quella di Hume sta appunto in questo modo di derivare il sentimento dell'obbligazione morale (1). Il primo pur accettando per un

(1) Hume espose la sua dottrina la prima volta nel *Treatise on human nature* (1739), però l'esposizione definitiva di essa si trova nell'*Inquiry into the principles of morals* (1751). Siccome l'autore ha espressamente repudiato il *Treatise*, la nostra attenzione si è soprattutto concentrata sulla seconda opera, che a conferma di Hume stesso, era di tutti i suoi scritti « senza confronto il migliore ». Quanto però al dovere di obbedienza al governo, è necessario completare l'*Inquiry* coll'*Essay of the original contract* pubblicato nel 1752. Con tutto ciò credo non sia possibile agevolmente comprendere il pensiero dell'autore circa l'origine della giustizia attenendosi soltanto alla seconda opera. Nel *Treatise on human nature* Hume va in genere d'accordo con Hobbes ricollegando nelle origini la giustizia coll'egcismo, e sostiene con Hobbes, che le sue prescrizioni sono condizionate dall'esistenza d'un ordine sociale costituito, che è interesse del singolo conservare. Si separa da Hobbes in primo luogo sul problema dell'origine di quest'ordine costituito. Hume tratta lo *status naturalis* di Hobbes come un romanzo filosofico, affermando che l'osservanza della giustizia non deve riferire ad un patto esplicito, bensì ad una convenzione che gradualmente si ottiene ed è di natura simile a quella onde possiamo pensare siansi formati il linguaggio e lo scambio. In secondo luogo, avendo distinto l'*obbligo morale* della giustizia, ossia il *sentimento del diritto e del torto* negli atti giusti ed ingiusti, dal movente egoistico che ci spinge *ab initio* ad osservare i precetti di giustizia, Hume riconduce il primo alla simpatia, che fa sì che l'ingiustizia ci dispiaccia anche se essa è molto lontana dal toccare i nostri interessi; e considera

lato come criterio della *bontà materiale* la capacità di contribuire alla felicità, aveva aderito al concetto di Shaftesbury pel quale non il risultato delle azioni, bensì le disposizioni dell'animo, erano l'oggetto reale dell'approvazione etica; ma nello stesso tempo dando alla benevolenza il primo posto nella stima del merito personale, aveva evitato il paradosso di considerarla come l'unica virtù, aggiungendovi una serie piuttosto indefinita e vaga di altre doti — veracità, fermezza, diligenza, sagacità — degne di approvazione immediata per quanto in diverso grado, per parte del « senso morale » o « senso della dignità ». Ad uno spirito come quello di Hume, desideroso d'applicare il metodo sperimentale alla psicologia, tutto ciò suggeriva il problema di ridurre ad un qualche comune principio l'approvazione di questi differenti fattori del merito personale. Che la ragione da sola potesse fornirci siffatto principio, come Cudworth, Clarke ed altri avevano sostenuto, Hume lo negava energicamente. Certo una sana ragione, un giudizio esatto sono sovente richiesti perchè noi possiamo conoscere in modo sufficiente quali effetti dannosi od utili conseguano certe attitudini o certi atti, mai però basterà la ragione da sola a produrre lode o biasimo morale. Hume nega che l'essenza di un'azione delittuosa consista in qualche qualità scoperta dalla ragione: ad es. condanniamo l'ingratitude, ma ciò non vuol dire che la ragione del nostro biasimo derivi dalla pura e semplice opposizione che corre tra il bene e il male;

questa simpatia come un complemento necessario all'egoismo in un vasto e numeroso consorzio. Nell'*Inquiry* l'originaria derivazione della giustizia dall'egoismo è lasciata nella penombra, quantunque un lettore accorto si avvede che Hume non l'ha punto scartata. Senza dubbio però egli dà più importanza all'influenza della simpatia, ma persiste a vedere la sfera della giustizia limitata dal suo indiretto rapporto coll'egoismo; ad es. dice espressamente che, a rigor di termini, non soggiaceremmo a nessun freno giuridico, per riguardo a creature ragionevoli, che fossero tanto più deboli di noi da non aver nessun motivo di temere il loro risentimento.

chè altrimenti dovremmo anche biasimare il fatto di restituire il bene per il male. Quando, dopo che la ragione ha accertato le circostanze e le conseguenze d'un dato atto, lo spirito passa alla fase della decisione morale, non è che proceda alla scoperta di qualche nuovo fatto o rapporto di fatti; quello che accade è piuttosto che esso dalla contemplazione delle circostanze e dei rapporti ben conosciuti, è colpito da un sentimento di stima o di spregio, di approvazione o di biasimo: proprio come accade della bellezza naturale, che quantunque dipenda dalla proporzione, relazione e posizione di certe parti, non è in nessuna parte o membro dell'oggetto bello, bensì risulta dal complesso, quando sia presente ad uno spirito intelligente, dotato della necessaria delicata sensibilità.

Ora, qual genere di sentimento è la vera fonte dell'approvazione morale? Alcuni filosofi hanno tentato di scoprire questa sua radice esclusivamente nell'egoismo. Hume però reputa sia facile combattere questa opinione, appellandosi all'*experimentum crucis* sul modo di funzionare dei nostri sentimenti morali: « non accordiamo spesso lode ad atti virtuosi, compiuti in età remote omai da noi o in lontane contrade? e forsechè un'azione di coraggio fatta da un avversario non s'impone alla nostra stima, se pur sappiamo che le sue conseguenze saranno pregiudizievoli ai nostri particolari interessi? ». Insomma, dobbiamo pur riconoscere che la simpatia di fronte all'altrui felicità o disgrazia è un principio dell'umana natura così generale, che non possiamo sperare di trovarne un altro più esteso, e questa simpatia ci dà una spiegazione completa di quella approvazione che accordiamo alle varie qualità umane, onde si compone la comune nostra nozione del merito personale. Hume cerca di provar ciò in via induttiva, mediante un'analisi di quelle doti, che sono generalmente pregiate come virtù, e che egli trova sempre essere o utili o gradevoli per se

stesse, tanto all'uomo virtuoso stesso quanto agli altri. L'unica ragione della lode che noi tributiamo; afferma Hume, alla fedeltà, alla giustizia, alla veridicità, all'onestà ed altre importanti virtù, sta nel fatto ch'esse si risolvono in pubblico interesse ed utilità; e questo è anche il fondamento esclusivo del dovere d'obbedienza. E dirige i suoi sforzi a dimostrare nell'esempio caratteristico della giustizia che l'obbligatorietà delle sue norme dipende interamente dall'equilibrio che si attua tra le tendenze dell'umana natura e dallo stato e dalla condizione particolare in cui son posti gli uomini. « Supponete infatti che la condizione degli uomini sia per effetto di qualche circostanza eccezionale del tutto capovolta; producite ad es. l'estrema abbondanza o la estrema inopia; instillate nel petto dell'uomo una assoluta moderazione ed umanità, o inversamente la più completa avidità e cattiveria, avendo con ciò resa affatto inutile la giustizia, ne avrete in pari tempo abolita la parte essenziale e sospesa la sua forza obbligatoria sull'umanità ». Analogamente « se esaminiamo le leggi speciali mediante le quali la giustizia viene ordinata e determinata la proprietà » troveremo che l'esclusivo lor fondamento e l'unica loro giustificazione è l'utilità pubblica. « Chi non scorge ad es. che si deve guarentire a ciascuno quanto colla sua arte od industria ha prodotto o perfezionato, allo scopo appunto d'incoraggiare simili abitudini e doti vantaggiose? Che per lo stesso scopo di utilità, la proprietà deve trapassare ai figli e congiunti? Ch'essa può alienarsi per contratto per procacciare quello scambio e quelle relazioni che sono di così grande vantaggio al consorzio umano? e che ogni contratto e promessa devonsi diligentemente adempiere, perchè gli uomini mantengano una reciproca fede e possa per tal modo più largamente promuoversi il generale interesse dell'umanità? ». Che anzi, se mettessimo da parte una considerazione siffatta, « nulla potrebbe forse sembrarci

più bizzarro e artificiale, e fors'anche superstizioso, che tutte o almeno la più parte di queste leggi sulla giustizia e sulla proprietà ». Difatto, le norme particolari sono talvolta veramente arbitrarie; perchè in certi casi se gli interessi della società richiedono qualche norma, non determinano però quale norma speciale debba essere imposta: « in tal caso ci si serve delle più sottili analogie per non cadere nell'incertezza e nell'ambiguità che cagionerebbero perpetui dissensi ». Così, non possiamo in nessun altro modo spiegarci le variazioni che riscontriamo nelle leggi civili, « che estendono, restringono, modificano, e trasformano le norme della giustizia naturale, secondo le necessità speciali d'ogni comunità ». Hume ammette che possa rispetto alla sua teoria elevarsi un dubbio, pel fatto innegabile che noi biasimiamo l'atto ingiusto « anche se non è presente alla nostra coscienza il pensiero delle conseguenze dannose che ne derivano ». Questo però può a suo giudizio interpretarsi come un effetto « dell'educazione e delle abitudini acquisite ». D'altronde osserva che in certi casi, « mediante l'associazione delle idee », le norme generali, che ci servono di criterio nella lode e nel biasimo, « vengono estese oltre il principio d'utilità, donde originariamente sorsero » (1).

Però l'utilità, che secondo Hume, è l'unico fondamento di molte importanti virtù, e la fonte di gran parte del merito da noi ascritto alle altre, non può dirsi la base esclusiva dei sentimenti morali (2).

(1) È d'altronde degno di nota che Hume dia a questa spiegazione fondata sull'*associazione dell'idee* molto minor svolgimento nel secondo che nel primo suo trattato.

(2) Mi pare che quegli scrittori che rappresentano Hume come assertore del principio « che l'utilità sia la misura del diritto e del torto » non abbiano posto mente ch'egli non usa mai il termine *utilità* nel più largo senso di *mezzo alla felicità*, come s'intende comunemente nelle discussioni morali a partire da Paley e Bentham. Sempre invece l'impiega nel significato più ristretto di *tendenza al bene ulteriore*, e distingue l'*utile* da ciò che è *immediatamente gradevole*, come si fa nel linguaggio famigliare.

Vi sono altre doti spirituali, come la giocondità, la cortesia, la modestia, che « indipendentemente da alcuna utilità o tendenza a procacciare beni ulteriori », affascinano chi le contempla e suscitano la sua approvazione, e ciò perchè esso partecipa simpaticamente del piacere immediato che quelle doti danno sia alla persona che le possiede sia agli altri. Perfino una virtù utile nel più alto grado com'è la benevolenza, è pregiata in parte pel fatto che torna immediatamente gradevole, come si scorge dal modo indulgente di biasimare di cui ci serviamo dicendo che una persona è *troppo buona*, « quando essa spinge la premura verso gli altri oltre il giusto limite ». Perchè in tal caso la benevolenza è l'opposto della utilità, non possiamo evitare di censurarla: come però « la seducente dolcezza dell'atto guadagna i nostri cuori, così il nostro rimprovero è di tal natura che in fondo contiene più approvazione di quel che non facciano molti elogi stessi » (1). Il carattere di utilità poi donde sgorga la stima non è detto debba sempre essere di valore generale: la parte più sottile infatti e più originale della dottrina di Hume è precisamente quella che tratta di doti apprezzate per l'utilità che recano immediatamente al loro possessore. « Anche l'uomo più cinico di questo mondo, quando pure possa nel suo cupo scetticismo ripudiare ogni virtù come vana apparenza, non potrà poi rifiutare la propria stima alla discrezione, alla prudenza, all'intraprendenza, industriosità, frugalità, economia, buon senso, circospezione, discernimento; e nemmeno alla temperanza, sobrietà,

(1) Notisi che la simpatia manifestata in questa *specie di biasimo* e pensata da Hume debba essere una simpatia col sentimento benevolo dell'agente piuttosto che coll'immediato piacere recato a chi è oggetto della benevolenza. Un'analisi più delicata di tal fenomeno avrebbe potuto condurlo al pensiero, che fu più tardi esposto da Adam Smith, che in tali casi la simpatia che lo spettatore prova per l'agente benevolo è piuttosto simpatia col suo impulso all'azione che non col piacere che la sua emozione benevola gli procaccia.

pazienza, perseveranza, consideratezza, riserbo, ordine, affabilità, destrezza, sangue freddo, prontezza nel concepire, facilità nell'esporre ». Il merito di tali doti ai nostri occhi sta soprattutto nella coscienza che abbiamo ch'esse sono dirette al servizio degli interessi delle persone che le posseggono; e così il cinico pregiandole, mette in mostra precisamente quella simpatia disinteressata della cui esistenza dubita.

Fin qui considerammo la facoltà morale più come contemplativa che attiva; e in verità Hume guarda questo aspetto di preferenza. Egli non cerca, come Hutcheson, di svolgere un quadro dei doveri estrinseci; e nemmeno di determinare la gerarchia in dignità morale delle differenti doti, che formano oggetto d'approvazione per parte del sentimento morale. Possiamo altresì osservare come l'opinione sua intorno al problema del disinteresse, strettamente inteso, della condotta virtuosa non appaia molto chiara. È degno di nota com'egli nel suo primo trattato negasse che negli esseri umani comuni esistesse veramente quella benevolenza serena, costante, universale, da Hutcheson posta in via normale quale movente supremo delle nostre azioni. « Si può in genere affermare che nelle umane coscienze non vi sia un sentimento, qual è l'amore dell'umanità considerato per sè stante, e indipendente da doti o vantaggi personali, ovvero da rapporti verso se stesso; quindi la benevolenza generale, che è quanto dire la considerazione degli interessi dell'umanità, non può essere il movente originario verso la giustizia » (1). Nè ripudia Hume espressamente questa veduta nell'opera posteriore; vi parla però della stima morale in quanto derivata dall'*umanità e benevolenza*, riconoscendo in modo esplicito, come Butler, esservi nei nostri impulsi

(1) *Treatise on human nature*, Part II, § 1.

benevoli un fattore del tutto disinteressato (proprio come nella fame, nella sete, amor della gloria ed altre passioni). D'altro canto non sembra pensare che il sentimento morale o *gusto* possa trasformarsi in movente all'azione, tranne nel caso ch'esso dia piacere o dolore, e quindi costituisca uno stato di felicità o di sofferenza. Non è facile metter del tutto d'accordo questi pensieri, ad ogni modo Hume sostiene energicamente, ciò che del resto dovevamo aspettarci, che la ragione non *muove ad agire*, « se non in quanto dirige l'impulso, proveniente dal desiderio o dalla inclinazione » e non riconosce in definitiva — almeno nel suo ultimo trattato — alcun obbligo alla virtù, tranne quello di procacciare l'interesse o la felicità di colui che opera. Tuttavia si sforza di far vedere in modo sommario, che tutti i doveri imposti dalla sua dottrina morale costituiscono anche l'interesse reale dell'individuo, tenendo calcolo per la felicità d'ognuno dell'importanza che ha il poter riflettere serenamente sulla propria condotta.

Però volendo considerare la coscienza morale nulla più che un particolar modo di piacevole emozione, vi è pur sempre un quesito che la dottrina di Hume presenta naturalmente, senza dare ad esso una soluzione adeguata. Se l'essenza del *gusto morale* consiste nella capacità di simpatizzare col piacere altrui, perchè questo sentimento specifico non è eccitato da altre cose, all'infuori della virtù che tende a causare questo piacere? Su questo punto Hume si appaga coll'osservazione insoddisfacente « che vi è una vasta categoria di passioni e sentimenti, che secondo la costituzione originaria della natura, non possono avere nel giudizio umano altro oggetto che gli esseri ragionevoli ». L'incertezza colla quale egli concepisce la stima morale, si scorge anche nell'elenco delle doti utili e gradevoli che giudica degne d'approvazione, dove mescola insieme doti puramente intellettuali con pregi di

vero carattere morale (1). Era quindi naturale che la qualità specifica dei sentimenti morali restasse per lui una cosa che aveva tuttora bisogno di spiegazione. Proporre una soluzione originale ed abile di tal problema, doveva esser compito di un suo contemporaneo ed amico: Adamo Smith, nella sua *Theory of Moral sentiments* (1759).

Adamo Smith, come Hume, pensava che la simpatia fosse l'elemento ultimo in cui era possibile decomporre i sentimenti morali. Non c'era per lui nessun motivo per supporre l'esistenza d'un particolare *senso morale*; nè revocava menomamente in dubbio l'importante azione di questo piacere simpatetico nei felici risultati della virtù, su cui aveva insistito Hume. Credeva anche che si sarebbe constatato in seguito all'esame più rigoroso l'universalità di questo fatto che «nessuna dote dell'animo può stimarsi virtuosa, se non è in pari tempo utile o gradevole sia all'individuo stesso sia agli altri». Però pur riconoscendo che «la natura ha così felicemente disposto i nostri sentimenti di approvazione, da adattarli a ciò che conviene tanto all'individuo che alla società, sostiene anche che siffatti sentimenti non sorgono nella loro origine ed essenza, da qualche considerazione d'utilità, sebbene non possa negarsi che questa coscienza dell'utile li faccia spiccare e li ravvivi, e che nei casi importanti di prudenza, giustizia e benevolenza, la coscienza che noi abbiamo dei risultati vantaggiosi di queste virtù, costituisce «sempre una parte considerevole spesso anche la parte maggiore della

Adamo Smith
(1723-1790).

(1) Vedi l'elenco delle qualità utili a chi le possiede, citata a p. 240. Nelle prime edizioni dell'*Inquiry* Hume include espressamente tutte le qualità degne di approvazione sotto la nozione generale di *virtù*. Nelle edizioni posteriori evita questa esagerazione, sostituendo od aggiungendo la parola *merito* in parecchi passi; ammette che talune delle qualità lodevoli, da lui menzionate, dovrebbero più comunemente chiamarsi *capacità*, sostenendo pur sempre che il nostro criterio intimo fa una certa distinzione tra *virtù* e *capacità*.

stima che ne facciamo ». Ma non è possibile che non vi debba essere altra ragione per lodare un uomo, fuor che quella per cui raccomandiamo un mobile per la sua comodità; chè anzi troveremo esaminando bene, che di rado l'utilità di una disposizione spirituale è il motivo primo della nostra stima, e che il sentimento che spinge all'approvazione implica una coscienza della convenevolezza affatto separata dal riconoscimento dell'utilità.

L'elemento essenziale e universale dei nostri giudizi morali è adunque questo senso di convenevolezza. In primo luogo, questi giudizi sono pronunciati sul carattere e sulla condotta degli altri: in tal caso il senso di convenevolezza, nella sua forma più semplice, sorge dalla immediata simpatia o *sensò* di comunione cogli stati d'animo degli altri, che uno spettatore prova pel fatto che immagina se stesso nella loro posizione (1). La coscienza di un accordo sentimentale con un'altra creatura umana è sempre fonte di piacere, anche se il sentimento che eccita la simpatia — e quindi la sua risonanza simpatetica stessa che ne è la riproduzione — fosse doloroso: e il senso di siffatta consonanza è l'essenza di ciò che chiamiamo approvazione del sentimento e delle espressioni ed azioni in cui esso si effettua. « L'approvare gli stati d'animo altrui come conformi ai loro oggetti è lo stesso che simpatizzare con essi,... la persona la cui simpatia si accorda col mio affanno, non può che ammettere la ragionevolezza del mio dolore ». In maniera analoga uno spettatore disapprova come eccessiva una passione, quando sia espressa in un grado che la sua simpatia

(1) Adamo Smith tratta questa simpatia come un dato originario della natura umana, dovuto ad un gioco spontaneo dell'immaginazione. Acutamente osserva, come siamo così condotti a provare per altri un'emozione che non ha corrispondenza in ciò che quegli sente: come quando compassioniamo il pazzo, che è invece affatto lieto e contento, e commiseriamo il morto perchè deve esser posto nella fredda tomba, preda alla corruzione.

non può attingere; o inversamente come manchevole — questo caso però è più raro — qualora essa sembri mancare di ciò che si sarebbe accordato colla immaginazione simpatetica dello spettatore. Quanto alla facile obbiezione che noi spesso approviamo senza provar simpatia, si risponde che in tali casi siamo consapevoli che simpatizzeremmo se ci trovassimo in condizioni normali e prestassimo la dovuta attenzione alla cosa, proprio come può capitarci di approvare gli scherzi e le risa d'un gruppo di persone, pure senza ridere anche noi, perchè siamo di cattivo umore, e questo perchè sappiamo che in altre circostanze, avremmo partecipato a quella allegrezza. Notisi che nelle diverse passioni si sposta quel punto in che la convenevolezza consiste; alla stessa guisa che talvolta allo spettatore più dispiace l'eccesso, e talvolta il difetto.

Ad attuare l'accordo sentimentale da noi desiderato, spesso si richiede qualche sforzo, sia per parte dello spettatore per entrare nello stato di animo della persona direttamente interessata, come anche per parte di quest'ultima « per moderare le sue proprie emozioni » o quanto meno le loro estrinseche manifestazioni, « per modo che lo spettatore possa mettersi all'unisono ». Attribuiamo le nobili e pregevoli virtù del disinteresse e della padronanza di sè, agli individui che si mostrano capaci di questo ultimo sforzo in una misura tale da stupire e piacere insieme; mentre poi l'amabile virtù dell'umanità consiste in quel grado di simpatia che desta sorpresa per la sua delicatezza e tenerezza squisite e inattese. Allorquando questa amabile virtù si raggiunge, lo spettatore simpatizza non soltanto colla emozione della persona umana, ma anche col piacere che la virtù dell'umanità accorda al proprio oggetto, e colla gratitudine che essa desta.

Nell'azioni virtuose il merito che la nostra coscienza riconosce, lo dobbiamo a quest'ultimo atto della simpatia. Attribuiamo merito ad un'azione o

ad un individuo in quanto abbia agito allorchè o quella o questo ci appaiano essere « gli oggetti propri e riconosciuti della gratitudine »; cioè quando noi, nella nostra qualità di *spettatori imparziali*, simpatizziamo colla gratitudine che l'azione desta — o dovrebbe normalmente destare — nelle persone che da essa han tratto beneficio. Però non è possibile a noi simpatizzare sinceramente colla gratitudine, se non simpatizziamo anche coi motivi dell'azione che la desta; la coscienza quindi del merito « sembra essere un sentimento complessò, che risulta di due distinte emozioni », 1^a una simpatia diretta coi sentimenti ispiratori dell'agente, e 2^a una simpatia indiretta colla gratitudine di colui che riceve il beneficio delle sue azioni — e quest'ultimo è il fattore predominante. Non diversamente la coscienza del demerito è formata di una diretta antipatia per i sentimenti che hanno ispirato il malvagio e di una simpatia diretta col risentimento dell'offeso. Il primo elemento costitutivo di quello che si dice il senso della giustizia, è appunto questa indignazione simpatetica, che ci spinge ad approvare ed esigere la punizione di un'offesa recata agli altri; mentre le riflessioni sull'efficacia di siffatte pene per la tutela dell'ordine sociale, sono soltanto un elemento secondario e complementare di quel sentimento.

Abbiamo fin qui esaminato l'origine e il fondamento dei nostri giudizi relativi ai sentimenti e alla condotta altrui. Quando poi tali giudizi si rivolgano sulla nostra propria condotta, per spiegarli è necessaria una complicazione ulteriore del medesimo elemento fondamentale. Nel processo di coscienza accade qualcosa come se io dividessi me stesso in due persone diverse, e tentassi poi di partecipare ai sentimenti d'uno spettatore immaginario che osservasse la mia propria condotta. Gli spettatori reali possono darci lode o biasimo senza ragione, per il fatto che delle nostre azioni e dei lor motivi non hanno che una conoscenza incompleta;

però la stima e l'ammirazione quando ci siano accordate per errore, ci procacciano una soddisfazione scarsa e superficiale; mentre poi della lode rifiutataci a torto possiamo consolarci appellandoci ad « un ipotetico spettatore bene informato ed imparziale ». Si sviluppa per tal modo un desiderio di essere degno di lode, che è distinto dal semplice nostro desiderio d'essere lodati, ed analogamente un timore di diventar biasimevoli, distinto da quello del biasimo. Si noti d'altra parte che in genere la nostra sensibilità al biasimo immeritato è maggiore della capacità che abbiamo di trarre soddisfazione da una lode ingiusta, e questo in parte perchè sappiamo che una confessione sincera distruggerebbe la lode infondata, mentre non abbiamo a nostra disposizione un mezzo analogo per respingere un biasimo ingiusto: ecco perchè in quest'ultimo caso lo spettatore ideale, *l'uomo che ci sta di dentro*, sembra talvolta rimaner stupito e confuso dalla violenta protesta dell'*uomo di fuori*. D'altra parte si deve ammettere che « l'uomo interiore occorre spesso che sia ridestatato e fatto memore del proprio dovere dalla presenza dello spettatore reale »; e se lo spettatore reale, che gli sta vicino, è indulgente e parziale, mentre sono imparziali quelli che son lontani, la giustezza del sentimento morale può facilmente corrompersi. Di qui il basso livello della morale internazionale e di quella della lotta di partito, quando si raffrontino colla morale privata comune.

E di più, la voce dell'uomo interiore può essere falsata dall'azione intima di qualche passione od interesse, come pure dalle opinioni dell'uomo esterno. La natura però ci fornisce un efficace rimedio a questi travimenti, nei « principi generali della morale », che non sono da considerarsi quali intuizioni innate, bensì quali « norme fondate sull'esperienza di ciò che in determinati casi le nostre facoltà morali o il nostro sentimento naturale intorno al me-

rito e alla convenienza, approvano o disapprovano ». Il rispetto di questi principî generali è appunto ciò che si dice propriamente sentimento del dovere; e senza questo rispetto « non c'è uomo, sulla cui condotta si possa far molto assegnamento », a cagione dell'incostanza dell'animo, cui tutti sono soggetti. Adamo Smith va fino a dire che questo rispetto dei principî generali è « l'unico criterio secondo il quale la maggior parte dell'umanità è capace di dirigere i propri atti »; vi è però una certa difficoltà a conciliare questo concetto colla sua teoria generale; in ispecie perchè a proposito di quasi tutte le virtù, si dice che le norme generali sono per molti rispetti così vaghe ed incerte che la nostra condotta dipenderebbe piuttosto da *un certo qual gusto*, che non da massime ben precise. Tuttavia egli afferma che i precetti giuridici debbono essere esatti nel più alto grado, per modo che « determinino, colla massima esattezza, ogni atto esterno, che sia necessario imporre ». Prende cura inoltre di assicurarci che le norme generali della morale son da considerarsi proprio come leggi della divinità stessa, e che la voce « dell'uomo interiore, dell'ipotetico spettatore imparziale, non ci ingannerà mai, qualora noi le prestiamo orecchio con attenzione diligente e rispettosa »; è però malagevole affermare che le sue dottrine arrechino qualche efficace argomento a queste conclusioni (1).

§ 10. Sentimenti
moralì formati
per
associazione.

Le teorie di Hume e di Smith insieme prese, anticipano sopra una lunga scala, le interpretazioni sull'origine dei sentimenti morali, ch'ebbero corso più recentemente nella scuola utilitaria. Tanto l'uno che l'altro però errarono nel non valutare abbastanza la complessità del sentimento morale, e nel non

(1) È particolarmente difficile conciliare queste affermazioni con ciò che Adamo Smith dice altrove delle variazioni dei sentimenti morali d'età in età, e da paese a paese, o dell'influsso deleterio che particolari usanze esercitano sui *beni morali*.

riconoscere che, comunque questi sentimenti abbiano avuto origine, essi si presentano adesso, alla analisi introspettiva, molto diversi dalla pura capacità di simpatizzare coi sentimenti e colle tendenze altrui; essi sono composti che non si possono direttamente ridurre ai semplici elementi della simpatia, per quanto complicati e combinati fra loro. Sotto questo rispetto i metodi di spiegazione proposti tanto da Hume quanto da Smith rimangono al di sotto di quello presentato da Hartley, le cui *Observations on Man* (1749) vennero alla luce prima dell'*Inquiry* di Hume. L'importanza di Hartley sta soprattutto nell'applicazione originale ed efficace da lui fatta delle leggi dell'associazione delle idee alla spiegazione di qualsiasi più complesso e delicato stato dell'animo nostro; egli pretende mostrare minutamente come per gli effetti ripetuti e combinati di siffatta associazione, gli stati piacevoli e dolorosi che accompagnano « 1° l'ambizione, 2° l'immaginazione, 3° l'egoismo, 4° la simpatia, 5° la pietà verso Dio, e 6° il senso morale » si vengono sviluppando dai piaceri e dai dolori più elementari che accompagnano la sensazione. Non era Hartley il primo degli scrittori inglesi che fissava l'attenzione sull'importanza che il fatto associativo ha nel modificare i fenomeni della mente; Locke aveva già registrato i suoi effetti più salienti, e il processo associativo aveva avuto una parte capitale nella metafisica di Hume, che a quel principio vagamente anche si appella nella sua spiegazione della giustizia e delle altre virtù *artificiali*. E pochi anni innanzi Gay (1), accogliendo l'argomento di Hutcheson dell'attuale disinteresse degli impulsi morali di benevolenza, aveva sostenuto che essi (come il desiderio della conoscenza o della gloria, il piacere della lettura, della caccia, dell'agricoltura ecc.) erano deri-

Hartley
(1705-1757).

(1) In un saggio preposto alla traduzione che Law fece dell'*Origin of Evil* di King.

vati dall'egoismo, « attraverso i poteri di associazione ». Ma un'applicazione compiuta e sistematica di questo principio alla psicologia morale non si trova per la prima volta che nell'opera di Hartley; egli è stato anche il primo che concepisse in maniera precisa il processo associativo come produttore, non più d'una mera coesione di fenomeni mentali, bensì d'una loro combinazione, che li fondesse quasi chimicamente in un composto di apparenza diversa dai suoi elementi. La sua teoria è prima di tutto fisiologica e presuppone un assoluto parallelismo tra corpo e spirito: Hartley spiega come « piccole e complesse oscillazioni si formino nella sostanza midollare per effetto delle oscillazioni originarie che sorgono nell'organo sensoriale », e come in corrispondenza di ciò, la ripetizione di sensazioni, nello stesso tempo o in un tempo immediatamente successivo, tende a produrre gruppi coerenti di *miniature* o copie dei sentimenti prima provati, i quali poi si consolidano in emozioni ed idee che sembrano semplici, ma in realtà sono composte. Ciascuna delle sei classi di piaceri o dolori menzionati più sopra è insieme posteriore e più complessa di quella che la precede in quell'elenco, essendo derivata da un processo di combinazione delle classi antecedenti: conseguentemente i piaceri del senso morale, come quelli che vengono per ultimo, sono di tutti i più complicati. Nella prima fase del loro sviluppo essi consistono soprattutto nelle associazioni gradevoli o sgradevoli dei termini linguistici, che i fanciulli odono applicare alle virtù e ai vizî rispettivamente; poco a poco con questi si fondono tracce delle soddisfazioni (non ancora di natura morale) che un individuo trae dalle sue proprie virtù e da quelle degli altri. La socievolezza e la benevolenza, quando siansi già svolte, aggiungono la parte loro; e un ulteriore contributo è fornito dal godimento estetico che deriva dalla « profonda armonia di tutte le virtù l'una coll'altra e anche colla bellezza, coll'ordine e

colla perfezione del mondo ». Aggiungasi che per effetto delle speranze tenute sempre vive in noi di ricompense future che seguiranno al compimento del dovere, un piacere puramente ideale tende a collegarsi col concetto di dovere, indipendentemente da qualsiasi espresso ricordo di queste speranze; e infine il sentimento religioso apporta un altro suo fattore a questa complessa idea e generale coscienza di compiacimento, che in noi sorge ogni qual volta riflettiamo sui nostri affetti ed atti virtuosi. Un'analoga mescolanza di dolori cagiona il senso della colpa e l'angoscia che in noi si forma, quando riflettiamo sui nostri vizi.

Non ostante il suo sensismo, Hartley, è ben lontano dall'esaltare i piaceri fisici — chè anzi il fatto stesso ch'essi costituiscono nella sua teoria, la base di tutto il resto, gli sembra una prova della loro inferiorità, perchè « quanto vien prima nell'ordine naturale delle cose, è sempre meno perfetto e meno importante di quello che viene dopo ». Non diversamente l'inferiorità dei piaceri della fantasia, eccitati dalle bellezze della natura, dell'arte e delle scienze, si dimostra col fatto ch'essi in generale sono « i primi tra i nostri piaceri dell'intelletto e mirano evidentemente a produrre ed accrescere quelli d'ordine più alto ». Insomma, Hartley conclude che chi aspira alla massima felicità, non deve mai fare dei piaceri del senso o anche di quelli dell'immaginazione e dell'ambizione, il suo oggetto principale; otterremo una quantità anche maggiore di questi godimenti inferiori subordinando il loro conseguimento ai principj della simpatia, della pietà, del senso morale. Fin qui si potrebbe dire che l'argomento in favore della religione, della morale continui a poggiare sopra una base schiettamente egoistica. Hartley però sostiene che il fare dell'egoismo, sia pure ragionevole, l'oggetto precipuo della condotta, finirebbe per illanguidire ed estinguere i più alti piaceri dell'amor di Dio e del prossimo; la sua

funzione esatta è nello svolgimento umano, quella di spingerci a « creare in noi stessi le disposizioni della benevolenza, della pietà e il senso morale ». Conseguentemente il nostro ideale — se anche fosse irraggiungibile in questa vita — sarà di portare questa subordinazione dell'egoismo sempre più avanti fino a raggiungere « l'assoluta annichilazione di sè e il puro amore di Dio »; e in tal modo un egoismo razionale finisce per trovare il suo pieno appagamento nella sua propria estinzione. Perciò i piaceri della simpatia, teopatia, e il senso morale, a diversità di quelli d'ordine più basso, possono essere ricercati senza pericolo di eccesso e senza reciproco contrasto. Pietà e benevolenza razionale si sostengono l'un l'altra a vicenda: « deve essere il volere d'un ente dotato d'infinita benevolenza che noi coltiviamo a nostra volta una benevolenza universale illimitata »; ma d'altro lato « non riusciremo mai a rendere immune la benevolenza dalla parzialità e dall'egoismo, finchè non avremo assunto il nostro posto nella Natura divina, e non guarderemo di là ogni cosa »: inoltre i piaceri della simpatia sono interamente approvati e rinforzati dal senso morale, del quale rappresentano una delle principali fonti.

Fin qui la dottrina pratica di Hartley ci si mostra in gran parte consona con quelle di Shaftesbury e di Hutcheson; egli dice espressamente che « essendo la benevolenza la cosa che prima deve cercarsi », ne consegue che noi dobbiamo dirigere ogni azione in guisa da produrre la più grande felicità e la minor sofferenza che sia possibile; tale « è la norma della condotta sociale, che ci viene imposta da una illimitata universale benevolenza ». Hartley però, nonostante che egli accetti senza esitare questo principio, è ancor molto lontano dall'anticipare il metodo dell'utilitarismo posteriore. A cagione delle difficoltà e dei dubbj che accompagnano il calcolo delle conseguenze dei nostri atti,

dobbiamo, egli pensa, molto spesso sostituire quella norma generale con alcune altre meno ampie: così, oltre all'obbedienza alle Sacre Scritture, rispettare il proprio senso morale e quello degli altri e i nostri impulsi morali di benevolenza e compassione, preferire le persone a noi più vicine per legami alle straniere, e le persone religiose e benevoli alla restante umanità, rispettare la veridicità, e obbedire al magistrato civile. Queste norme secondarie devono soprattutto dirigersi nella deliberazione dei nostri atti; laddove nelle circostanze improvvise che non permettono deliberazione, nostra guida sarà il sentimento morale. Hartley non chiarisce però qual via seguiremo per deciderci, là dove due o più di queste massime siano in contrasto, il che è *prima facie* credibile debba avvenire; egli suggerisce soltanto in maniera vaga, ch'esse siano da *moderare* e *frenare*, da *dirigere* e *interpretare* l'una coll'altra; nè si vede come la sua derivazione del senso morale possa fornire adeguate basi a quella fiducia nella propria tesi ch'egli mostra di avere.

Insomma abbiamo visto che sebbene Hartley certo abbia fatto un tentativo serio di determinare la norma della vita, il rigore sistematico che pur dà un interesse alla sua psicologia, ad onta dei difetti di stile e di svolgimento, egli non l'ha poi applicato al problema relativo al criterio o modello della onesta condotta; su questo punto la sua esposizione è intorbidata da un ottimismo vago e superficiale, che gli impedisce di affrontare le difficoltà del problema. Una deficienza press'a poco simile l'avevamo riscontrata già nell'opera di Adamo Smith, là dove egli passava dall'analisi psicologica alla costruzione etica. Si direbbe che in questo periodo la forza intellettuale della speculazione morale inglese abbia in genere la tendenza a prendere piuttosto un indirizzo psicologico che non strettamente etico. Nel caso di Hume infatti, l'assorbimento dell'etica nella psicologia è talvolta così

Psicologia
ed Etica.

assoluto da indurlo ad usare un linguaggio promiscuo; così in uno o due passi egli insiste con manifesta compiacenza sulla « realtà delle distinzioni morali »; ma un'osservazione più profonda mostra che con ciò egli non intende altro se non l'esistenza reale delle attrazioni o repulsioni che gli esseri umani provano per ciascuna delle altrui qualità. Il fatto è che tra le osservazioni ed analisi dei sentimenti che diventarono preminenti nell'indirizzo del pensiero etico iniziato da Shaftesbury, le questioni fondamentali: Che cosa è retto? e perchè? tendevano a cadere alquanto in subordine, non senza palese danno della morale. Perchè la forza imperativa delle norme etiche svanisce quando noi ammettiamo — ed anche Hutcheson sembra disposto a farlo — che la *coscienza* di esse possa variare naturalmente da uomo a uomo, come accade del gusto, ed è soltanto un altro modo di mettere innanzi la dottrina di Hume, che la ragione non si occupa dei fini dell'atto, dire che la semplice esistenza d'un sentimento morale non è ancora per sè una ragione per obbedirvi. In una forma o in un'altra, era inevitabile una reazione contro la tendenza a ridurre l'etica alla psicologia: ed era chiaro che una tal reazione poteva attuarsi tanto nell'una quanto nell'altra delle due concezioni che dopo essersi alleate fra loro in Clarke e Cumberland, vennero in aperto contrasto in Butler e Hutcheson. Si poteva o ritornar ai principî morali comunemente accolti, e affermando la loro oggettiva validità, tentare di presentarli in un sistema coerente e completo di verità etiche supreme; ovvero si poteva scegliere l'utilità o la capacità di produrre piacere, alla quale Hume s'era riferito circa l'origine dei sentimenti morali, come il supremo criterio col quale giudicare e moderare questi medesimi sentimenti. Il primo è l'indirizzo che Price, Reid, Stewart ed altri seguaci della scuola intuizionista d'accordo sulla sostanza, adottano, e che è anche

oggi rappresentato in Inghilterra da valorosi scrittori. Il secondo metodo fu impiegato, con divari molto più considerevoli di vedute e svolgimenti, da Paley e da Bentham, contemporaneamente ma indipendentemente tanto nell'etica come nella politica, ed è, nell'età presente, comune sotto il nome di utilitarismo.

Il libro di Price *Review of the chief questions and difficulties of Morals* è stato pubblicato nel 1757, due anni prima del trattato di Adamo Smith. Price, considerando i concetti morali come derivati « dall'intuizione della verità o dal discernimento immediato della natura delle cose per mezzo dell'intelletto », risuscita il pensiero generale di Cudworth e Clarke, però con certe differenze specifiche, che è importante notare, come quelle che trovano la loro spiegazione nello sviluppo che frattanto era accaduto nel pensiero etico, e del quale noi ci siamo adoperati a fare un esame. Prima di tutto, la sua concezione del *giusto* e dell'*ingiusto*, quali concetti semplici che non si possono definire o analizzare — essendo le nozioni di giusto, conveniente, obbligo, dovere, correlative od identiche — evita almeno le confusioni cui Clarke e Wollaston erano stati condotti esagerando l'analogia tra verità etiche e matematiche o fisiche. In secondo luogo l'elemento emotivo della coscienza morale, sul quale Shaftesbury e i suoi continuatori avevano concentrato la loro attenzione, è d'ora innanzi riconosciuto chiaramente come elemento concomitante dell'intuizione intellettuale, quantunque sia ad essa scrupolosamente subordinato. Mentre nel pensiero di Price giusto ed ingiusto sono « qualità oggettive » di azioni, « bellezza e deformità » morali sono concetti soggettivi, sentimenti rappresentativi che in parte sono necessari effetti delle percezioni di giusto ed ingiusto negli esseri di ragione, in parte son dovuti ad un *senso innato* ossia alla variabile capacità che possediamo d'essere commossi. Così tanto la ra-

§ 11.
L'intuizionismo
posteriore.
Price
(1723-1791).

gione che il senso od istinto cooperano nel dirigerci verso la condotta virtuosa, l'elemento razionale tuttavia è anteriore e fondamentale. Inoltre Price segue Butler nell'apprezzare in modo esplicito il riconoscimento del merito e del demerito in coloro che agiscono, come un altro elemento che accompagna il riconoscimento della giustizia e dell'ingiustizia nelle loro azioni; però la prima cognizione non è che una particolare forma della seconda, riconoscere il merito in un individuo vuol dire riconoscere che è giusto ricompensarlo. Price, e non meno di lui Reid, ha cura di stabilire che il merito in chi opera dipende esclusivamente dall'intenzione, ossia dall'*onestà formale* dell'atto; un uomo non è biasimevole a causa di un male di cui non ebbe l'intenzione, sebbene possa essere naturalmente biasimato per la negligenza volontaria che ha fatto sì che egli fosse ignorante del suo vero dovere. Se poi guardiamo a ciò che è oggetto della virtù, troviamo che Price, a paragone di More o Clarke, è molto più irresoluto nell'accettare e fissare i suoi principî etici fondamentali: in ispecie a cagione della nuova opposizione mossa alla teoria di Shaftsbury e Hutcheson, che complica la sua posizione polemica. Price si preoccupa soprattutto di mostrare che esistono principî morali supremi al di là di quello della benevolenza universale. Non già ch'egli respinga il carattere obbligatorio sia di quest'ultimo principio, sia di quello dell'egoismo ragionevole: al contrario si sforza di segnalare l'evidenza intuitiva dell'uno come dell'altro. « Non vi è nulla, afferma, di cui possiamo avere una conoscenza più indubitata e diretta come del principio che è giusto cercare e promuovere la felicità tanto quella nostra quanto quella altrui ». Però concorda con Butler, sostenendo che gratitudine, veridicità, adempimento delle promesse, e giustizia sono obbligatorie, indipendentemente dal fatto che sieno apportatrici di felicità; e assumendo il compito, al quale Butler

s'era per prudenza sottratto, di trasformare la nostra coscienza morale ordinaria di questi doveri, in una formula esplicita di verità che fosse appresa per intuizione, è dalla difficoltà di siffatto compito condotto ad appellarsi al senso comune piuttosto che alla ragione, come criterio di evidenza morale. Così sostenendo l'obbligo della veridicità non cerca propriamente di mostrare l'evidenza della proposizione astratta: « si deve dire la verità », ma piuttosto conclude per mezzo d'un riferimento induttivo all'opinione morale comune, che « non possiamo evitare di asserire che vi è nella sincerità un'intrinseca rettitudine ». Così spiegando il concetto di giustizia, questa parte della virtù che si riferisce alla proprietà, sembra disposto ad accettare nel suo insieme, come verità giuridiche supreme, i principî tradizionali della giurisprudenza romana, che riconducono il diritto di proprietà « alla prima occupazione, lavoro, successione e donazione ». In tal modo Price anticipa in parte e senza averne piena coscienza, nel dominio dell'etica, quel cambiamento generale di metodo filosofico, che associamo al nome di Reid — il fondatore della filosofia del senso comune. Infine, scrivendo dopo che Shaftesbury e Butler avevano dimostrato che nella natura umana esistono realmente impulsi disinteressati, Price è più ardito e più preciso che Cudworth e Clarke quando si tratti di affermare che gli atti onesti debbono essere dagli uomini virtuosi preferiti appunto perchè tali, anzi va tant'oltre da sostenere che un'azione perde tanto più del suo pregio morale, quanto più essa venga compiuta per inclinazione naturale.

Reid su quest'ultima questione, nei suoi *Essays on the active powers of the human mind* (1788) giunge ad una conclusione più consona col senso morale, sostenendo soltanto che « un atto non potrà mai esser moralmente buono se in esso non ha avuto parte il rispetto di ciò che è onesto ». Ciò in parte

§ 12. Reid
(1710-1796).

si deve al fatto che la psicologia morale di Reid, più ancora di quella di Price, si è svolta nella direttiva segnata da Butler. Infatti con questo egli ammette la fondamentale distinzione tra 1° principi razionali e direttivi dell'azione, e 2° impulsi non razionali che abbisognano d'essere regolati; nel medesimo tempo sostenendo che questi ultimi — in quanto sieno naturali — abbiano una sfera legittima di attività, è implicito ch'essi tendono al benessere dell'individuo e della società e sono necessari complementi dei principi razionali in esseri come gli uomini. Tra queste sorgenti non razionali dei nostri atti Reid distingue 1° gl'istinti ed abitudini *meccanici*, che operano « senza volontà, intenzione e coscienza » e 2° i principi *animali* (1) che « operano con volontà ed intenzione, ma non presuppongono punto l'esercizio del *giudizio* o *ragione* », nella determinazione degli scopi verso cui ci sollecitano. Con maggior precisione di Butler, classifica gli originari principi animali in: a) appetiti, che si distinguono perchè sono « periodici ed accompagnati da una sensazione di pena; b) desiderî, in istretto senso, e di essi i principali sono desiderî di potenza o superiorità, desiderio di stima e di conoscenza; e c) affezioni od emozioni verso altre persone, sia di benevolenza sia di malvolere. La nota comune che caratterizza le affezioni benevoli è uno stato d'animo piacevole e il desiderio che abbiamo della felicità di quelli che ne sono l'oggetto; analogamente i sentimenti di malvolenza implicano *dispetto* e *inquietudine* accompagnati dal desiderio di nuocere; Reid va dietro a Butler anche là dove ammette la legittimità ed utilità tanto del risentimento improvviso quanto di quello premeditato, ciascuno nella propria

(1) Il termine è strano e poco felice, essendo stato composto per includervi sentimenti che come la pietà, l'interesse pubblico e « la stima per il saggio e il buono » non abbiamo nessuna ragione d'attribuire ai bruti.

sfera, così come è legittimo ogni altro impulso che ci detta la natura. Invece « i desiderî acquisiti sono in generale non soltanto inutili, ma dannosi ed anche vergognosi ». E Reid non fa che imitare Butler quando ne accoglie il dualismo dei principî, che come vedemmo era stato un punto capitale della sua teoria. Reid infatti giudica « la considerazione del proprio bene nel suo insieme (l'egoismo di Butler) e il sentimento del dovere (la coscienza di Butler) quali due principî ragionevoli, ben distinti ma coordinati », spesso però compresi entrambi sotto lo stesso termine di ragione. Egli si preoccupa di chiarire e determinare il carattere razionale del primo principio, opponendosi alla dottrina di Hume, che non sia ufficio della ragione definire gli scopi che dobbiamo raggiungere o dire qual scopo debba prevalere sull'altro. Soltanto un essere ragionevole, insiste Reid, può formarsi il concetto di *bene nella sua totalità* (1), in cui è implicita l'astrazione dagli oggetti d'ogni desiderio particolare e il confronto del passato e del futuro coi sentimenti presenti. Secondo lui v'è una contraddizione nel supporre che un essere razionale abbia un concetto del bene nella sua totalità senza desiderarlo, e sostiene che questo desiderio deve naturalmente regolare ogni speciale appetito e passione. Non potrebbe ragionevolmente essere sottomesso anche alla facoltà morale: infatti un uomo che creda che la virtù sia contraria alla propria felicità generale — il che in realtà non può accadere in un mondo retto secondo i principî morali — sarebbe ridotto al « tristo dilemma se sia meglio essere un pazzo od un furfante ». Per

(1) Osserviamo che mentre Price e Stewart (come Butler) identificano l'oggetto dell'egoismo colla felicità o piacere, Reid concepisce questo *bene* più vagamente in quanto include *perfezione* e *felicità*, quantunque talvolta usi le parole bene e felicità come termini equivalenti e sembri in pratica aver quest'ultima in vista in tutto ciò che dice dell'egoismo.

quel che riguarda la facoltà morale in se stessa, la concezione di Reid coincide in gran parte con quella di Price; essa unisce l'elemento intellettuale e quello attivo, non è soltanto idonea a cogliere la onestà o il carattere moralmente obbligatorio delle azioni (che Reid comprende come un rapporto semplice ed inscindibile tra atto ed agente), ma essa è anche capace di spingere il volere a compiere ciò che è giudicato essere onesto. Tutti e due quei pensatori ritengono che questo riconoscimento del lato giusto o inversamente ingiusto delle azioni sia accompagnato dal riconoscimento del merito o del demerito in colui che ha agito, ed anche da uno stato d'emozione specifico; ma mentre Price concepisce questa emozione essenzialmente come piacere o dolore, analoghi a quelli che nella coscienza sorgono in presenza della bellezza o della bruttezza fisica, Reid la considera principalmente come un sentimento di benevolenza, una stima o simpatia (o i loro opposti) verso l'agente virtuoso (o vizioso). Questo stato d'animo benevolo e gradito, quando il giudizio morale si riferisca alle proprie azioni di un individuo, diventa la testimonianza di una buona coscienza, il più prezioso e puro godimento dell'uomo. Osserva Reid con cura che la facoltà morale non può dirsi innata, se non in germe, essa ha bisogno d'educazione, disciplina ed esercizio (ecco perchè è indispensabile la vita consorziale), essa deve coll'abitudine, abilitarci a raggiungere la verità morale. Egli non si oppone con Price che lo si chiami il *senso morale*, purchè con ciò s'intenda che da esso sorgono non soltanto sentimenti e nozioni, ma anche *verità supreme*. Omette qui però di trattare la questione importante se le premesse del raziocinio morale sono giudizi universali o individuali: per quanto l'uso della parola *senso* sembri giustificare piuttosto la seconda risposta. Reid pare che sia stato indeciso al riguardo, perchè quantunque presenti in genere il metodo dell'etica come deduttivo, parla anche

« di un giudizio originale per cui questa azione è giusta e quella ingiusta ».

Le verità è che Reid non dà che un'importanza assai scarsa alla costruzione di un metodo scientifico nell'etica; tanto più ch'egli sostiene che « per quel che riguarda la conoscenza di quel che è giusto o ingiusto nell'umana condotta, ci occorre soltanto porgere orecchio ai dettami della coscienza, quando lo spirito sia calmo e sereno » (1). Ecco perchè, se pure ci presenta un elenco di principî fondamentali, donde per deduzione si possano convalidare le opinioni comuni degli uomini in ordine alla morale, non pretende affatto che sia completo. Oltre alle massime che si riferiscono alla virtù in generale — come 1° che vi è un aspetto onesto e disonesto della condotta, ma 2° solo se essa è volontaria, e che 3° noi dobbiamo per imparare il nostro dovere, soffrire, e 4° fortificarci contro le tentazioni che ce ne sviassero — Reid pone cinque assiomi capitali (2). Il primo è essenzialmente il principio dell'egoismo ragionevole, « che cioè dobbiamo preferire un bene maggiore ad uno minore, anche se più lontano, e un minor male al più grande », — sebbene l'enunciare questo principio appaia poco consono colla distinzione netta che Reid fa della *facoltà morale* dall'*egoismo*. Il terzo è il precetto generale della benevolenza espressa nella formula alquanto vaga degli stoici, che « nessuno è nato solo per se stesso ». Il quarto è di natura esclusivamente formale, e si enuncia così: « ciò che è giusto od ingiusto è sempre identico per tutti in tutte le circostanze », principio che appartiene egualmente a tutti i sistemi di morale oggettiva; mentre poi il quinto prescrive il dovere religioso di « venerazione o sottomissione verso

(1) Espressamente però riconosce che la coscienza d'un individuo può errare e sostiene che in tal caso egli è moralmente onesto operando in conformità del suo erroneo giudizio.

(2) *Essays on the active powers*, V, cap. I.

Dio ». Cosicchè può dirsi che l'unico principio, che sembri darci una guida sicura nella sfera del dovere sociale, è il secondo: « che entro i limiti in cui l'intenzione della natura si manifesta nella costituzione dell'uomo, è dovere nostro agire conformemente a quella intenzione »; ma quando cercassimo di tradurlo in pratica, ci accorgeremmo che non serve per dedurne norma di condotta (1).

È chiaro che tutte queste massime fuse insieme, ci fanno avanzare di poco verso l'intento di dare ordine ai dettami della coscienza d'un uomo comune. Nè supplisce a questa manchevolezza la discussione intorno alla giustizia che Reid aggiunge in un successivo capitolo (2). Contro Hume dimostra con vigore che le diverse specie di offese alle quali la giustizia si oppone — offese alla persona o alla famiglia, restrizione della libertà, lesioni all'onore, inadempimento dei contratti — sono per intuizione stessa riconosciute quali violazioni dei diritti naturali, senza che la coscienza li riferisca al bene pubblico; e che sebbene il diritto di proprietà sia « non innato ma acquisito » è pur sempre una conseguenza necessaria del diritto naturale alla vita — che a sua volta suppone un diritto ai mezzi della vita — e del diritto naturale alla libertà — che suppone un diritto al prodotto dell'onesto lavoro. Però non fa nessun sforzo per metter innanzi assiomi di giustizia chiari e precisi, coi quali nei casi concreti sia possibile fissare come si determinino questi diritti, senza un riferimento al pubblico vantaggio, preso come criterio definitivo.

(1) Ad es. Reid propone di applicare questo principio in favore della monogamia, partendo dalla proporzione delle nascite di maschi e femmine; senza spiegare perchè, se l'intenzione della natura che se ne può dedurre, esclude l'occasionale poligamia, non escluda anche l'occasionale celibato.

(2) Loc. cit., cap. v.

Se ci volgiamo all'opera del discepolo di Reid, che ne ha più sentito l'influsso, Dugald Stewart, troviamo nell'esposizione dei principi morali, almeno in quella parte che riflette i doveri sociali (1), la stessa deficienza. La sua *Philosophy of the active and moral powers of man* (1828) riassume il pensiero generale di Butler e di Reid — in parte anche quello di Price — esposto con maggior precisione e perfezione sistematica, con maggior grazia e bellezza di stile, ma anche con qualche minore conoscenza di psicologia morale, sempre ad ogni modo senza aggiunte o modificazioni originali di qualche importanza (2). Stewart insiste sul dovere di giustizia in quanto distinta dalla benevolenza; pur non andando al di là, nel definire la giustizia del concetto comune dell'imparzialità, che deve sempre trovar posto in qualsivoglia sistema etico, che ponga norme morali di applicazione universale, sia sul principio utilitario sia sopra un altro. Dopo aver certo riconosciuto l'*integrità od onestà* come un aspetto della giustizia, stabilisce l'assioma morale « che colui che

§ 13.
Dugald Stewart
(1753-1828).

(1) Stewart classifica i doveri in tre gruppi: doveri verso la divinità, doveri verso i nostri simili e doveri verso noi stessi. Nel terzo gruppo discute soprattutto le cause interne e le condizioni della felicità; e specialmente l'influenza che sulla felicità hanno il temperamento, le opinioni, l'immaginazione e le abitudini.

(2) Si può a questo riguardo riferire che Stewart corregge Reid, distinguendo l'emulazione o il desiderio di superiorità da un lato dal desiderio di potenza, e dall'altro dal malevole sentimento d'invidia, che qualche volta l'accompagna. Reid sembra averlo invece confuso or con l'una or con l'altra di queste due tendenze diverse. Così Stewart è più preciso e coerente di Reid nel concetto che ha della felicità come quel bene generale dell'individuo che è per lui oggetto del « principio razionale che dirige i suoi atti » — principio che seguendo Butler consente sia detto egoismo, sebbene presenti qualche giusta critica di questo termine. Anche l'esame della facoltà morale è assolutamente superiore a quello di Reid, sia per la forma come per lo svolgimento: non è certo nè profondo nè esauriente, ma è pur sempre un tentativo chiaro, comprensivo e giudizioso per riunire insieme gli elementi di verità contenuti nelle dottrine degli scrittori precedenti, non esclusi Shaftesbury e Adamo Smith, in un'esposizione armonica ed ordinata che accogliesse tutti i risultati della riflessione imparziale sulla coscienza morale.

ha lavorato ha diritto al frutto del proprio lavoro », e ne fa il principio sul quale poggiano tutti i diritti di proprietà; laddove secondo lui la semplice occupazione conferirebbe solo un diritto transitorio di possesso, finchè duri l'uso della cosa. Gli altri principî, di cui si occupa, sono soltanto quelli della veridicità e fedeltà alle promesse; e trattandone vuole soprattutto far vedere che nell'animo umano, indipendentemente da ogni calcolo d'utilità, v'è un amore naturale e istintivo del vero, un impulso spontaneo alla sincerità nei nostri reciproci rapporti, e quindi una correlativa fede non meno spontanea nelle attestazioni altrui e una fiducia che le promesse saranno mantenute; come anche che vi è, astraendo da ogni pensiero delle conseguenze ulteriori, « qualche cosa di piacevole ed amabile nella veridicità », ed una manifesta iniquità nella mala fede. Si astiene però dall'enunciare tanto nell'uno quanto nell'altro caso un principio che sia ad un tempo così palesemente ed assolutamente imperativo e abbastanza preciso da fornirci una guida pratica (1).

Non può dirsi insomma che nè Reid nè Stewart presentino qualche cosa più che uno scarso e incompleto contributo alla formazione di quella scienza morale, mediante la quale i comuni precetti etici si potrebbero, a lor giudizio, ricavare in via deduttiva da primi principî per se stessi evidenti. Nella medesima direzione, ma con esito di poco più felice, compì un più ambizioso tentativo Whewell co' suoi *Elements of Morality* (1846). Il concetto generale che guida Whewell nel problema etico differisce da quello dei suoi predecessori della scuola scozzese

Whewell
(1794-1866).

(1) Si direbbe che Stewart fosse in parte sotto la pressione del desiderio di evitare « i triti luoghi comuni della morale pratica », ma non si capisce bene come un'etica fondata sul senso comune, così come l'hanno pensata Reid e Stewart, possa poi coerentemente ostentare un così olimpico disprezzo pei precetti particolari.

soprattutto in quel punto, dove possiamo in esso rintracciare l'influsso di Kant, ossia là dov'egli respinge l'egoismo come principio direttivo autonomo e di natura razionale, ciò che lo porta per logica conseguenza a negare che la felicità, indipendentemente dal dovere, possa essere il fine ragionevole dell'individuo. Alla ragione morale, cui assegna così una supremazia assoluta, viene affidato l'ufficio di enunciare cinque supremi principi: quelli della benevolenza, giustizia, verità, purezza ed ordine. Con un po' di artificio Whewell li fa corrispondere alle cinque partizioni del Diritto, che è quanto dire: sicurezza personale, perchè la benevolenza si oppone a quella malvagia volontà donde scaturiscono in genere le offese contro la persona — proprietà, contratto, matrimonio e governo; mentre poi il primo, secondo e quarto principio regolano rispettivamente i tre gruppi capitali di moventi umani: affetti, desiderî ed impulsi. Così l'elenco, aggiuntivi i due principî generali, zelo e onestà di propositi, avrebbe l'aria d'essere un sistema perfetto. Se però guardiamo più da vicino, troviamo che il principio di ordine od obbedienza allo Stato, non deve essere inteso nel senso che implichi il dispotismo politico, come sembrerebbe significare, dispotismo che il senso comune ha sempre energicamente respinto in Inghilterra; mentre poi la formola della giustizia è presentata nella proporzione tautologica ed affatto indefinita: « *unicuique suum tribuere* ». Whewell di fatto è costretto a dichiarare che questa formola ha bisogno d'essere praticamente interpretata dalla legge positiva; quantunque dica, contraddicendosi, ch'essa fornisce un criterio per giudicare se le leggi sono giuste od ingiuste. Quanto al principio di purezza per cui « le parti inferiori della nostra natura debbono sottoporsi a quelle superiori », non fa che specificare quella supremazia della ragione sugli impulsi del senso, che è implicita nello stesso concetto d'una morale razionale, imposta ad un essere,

le cui tendenze possono talvolta deviare dal dovere, quale la ragione lo riconosce. In una parola dunque, quando noi domandassimo un fondamentale principio intuitivo espresso in modo chiaro e preciso, e che fosse distinto da ogni considerazione di felicità, non ci sarebbe possibile trovare in realtà null'altro nella dottrina di Whewell tranne che la semplice norma della veridicità (che in sè include quella della fedeltà alle promesse); e anche di questa, esaminandola a fondo, svanisce il carattere assiomatico, poichè non si è affermato che questa norma sia nella pratica illimitata, ma solo che non è praticamente desiderabile si formulino le sue limitazioni.

Non fa parte dello schema di questo lavoro entrare in polemica cogli scrittori ancor viventi, i quali sostengono una dottrina relativa alle intuizioni morali che, dal più al meno, possa riallacciarsi a quella di Butler e Reid. Ma si deve, crediamo, ammettere che la teoria della scuola intuizionista, affermatasi circa la metà del secolo XIX, è stata svolta con minor diligenza e coerenza, di quello che s'era in diritto di attendere, per quello che riflette l'enunciazione degli assiomi fondamentali o delle premesse del ragionamento morale conosciute per intuizione. Chè se la lotta sostenuta da questa scuola contro l'utilitarismo di Paley e Bentham si era svolta principalmente intorno a questo punto: determinare l'oggetto del dovere, era però naturale che essa dovesse accingersi ad uno sforzo più serio e sistematico, quello cioè di determinare in una maniera esatta e precisa i principî e i metodi per mezzo dei quali ricavare in via deduttiva pratiche conclusioni (1). Ma di fatto il divario tra intuizionisti

Controversia
tra la scuola
intuizionista
e l'utilitaria.

(1) Si può notare che alcuni scrittori recenti, generalmente inclusi in questa scuola, evitano in differenti maniere la difficoltà di costruire un codice della condotta esteriore; ad es. secondo il Dott. Martineau *la intuizione morale* non si riferisce dapprima agli atti esteriori, ma alla superiorità comparativa dei moventi che sono in contrasto; altri sostiene che ciò che è intuitivamente

e utilitarî relativo al metodo adatto per la determinazione del codice etico ne' suoi particolari, era reso più grave da più profondo contrasto circa il reale significato dell'*obbligazione morale*. Paley e Bentham (come Locke) la interpretavano quale semplice effetto che la prospettiva di piaceri o dolori connessi colla osservanza o trasgressione delle norme morali produceva sulla volontà; nello stesso tempo, sostenendo con Hutcheson che il benessere generale sia lo scopo e il criterio supremo di tali norme, si sforzavano di render chiara e precisa la nozione di questo benessere generale, dicendo ch'esso consiste « in un'eccedenza di piacere sul dolore »; nel presupposto s'intende che piaceri e dolori « in null'altro differiscono tra loro se non per durata ed intensità ». Facendo così uso d'un concetto unico e in apparenza chiarissimo — il piacere e il suo valore negativo: il dolore — assicuravano alla loro dottrina un'aria attraente di semplicità, e pretendevano rispondere alle due capitali domande della morale: « Che cosa è il bene? — Perchè lo debbo compiere? ». Ma siccome non c'era nessun logico rapporto fra le risposte, per cui potessero acquistare il valore di una dottrina, quell'apparente unità e semplicità celava in sè reali e profonde contraddizioni e doveva provocare non poca confusione nelle più recenti discussioni morali.

L'originalità, se così può dirsi, del sistema di Paley, come di quello di Bentham, consiste nel suo modo di elaborare i particolari, più che nei principi stessi della sua costruzione. Paley riconosce esplicitamente quanto dovesse all'opera originale e suggestiva, quantunque prolissa e bizzarra di Abramo Tucker (*Light of nature pursued*, 1768-

§ 14.
L'utilitarismo.

Tucker.

percepito è il lato giusto od ingiusto degli atti individuali; opinione che rende manifestamente superfluo nella pratica ogni ragionamento morale.

1774). Troviamo in questo trattato che «la soddisfazione propria di ciascheduno — o per essere più corretti «la prospettiva o l'aspettazione di questa soddisfazione» — «il principio che attua tutti i suoi motivi» è messo in rapporto «col bene di tutti che è la radice donde si diramano tutte le norme della nostra condotta e i sentimenti della stima» e questo si ottiene mediante una teologia naturale, che dimostra «l'inesausta bontà dell'autore della natura». Tucker riconosce che inclinazioni nuove sorgono per traslazione, che cioè noi prendiamo amore alle cose perchè esse hanno spesso provocato in noi altri desiderî; in modo particolare si son così formati i sentimenti morali, ed anche la benevolenza, ch'egli concepisce come un piacere di essere benefici, che ci sollecita all'adempimento di atti servizievoli, perchè essi ci piacciono. Rimane con ciò vero, pensa Tucker, che la propria felicità di ciascuno — nel senso d'un complesso di piaceri e soddisfazioni d'un individuo — è lo scopo ultimo dei suoi atti. Ha quindi cura di spiegare come la soddisfazione o il piacere sia «d'una ed identica specie, ancorchè possa molto variare di grado... e questo tanto che un uomo goda nell'ascoltare musica, contemplare panorami, gustare leccornie, quanto si compiaccia di compiere atti lodevoli o assorbirsi in serene meditazioni». Aggiungi che per *bene generale* egli intende «una somma di felicità cui ogni piacere che noi arrechiamo al nostro prossimo, apporta un aumento». Abbiamo già qui tutte le caratteristiche fondamentali dell'utilitarismo di Paley: 1° la valutazione puramente quantitativa del piacere; 2° il criterio della norma morale posto nella sua capacità a produrre il piacere comune; 3° il movente universale posto nel piacere personale; 4° il legame tra movente e norma, ossia la volontà di un essere onnipotente e misericordioso. V'è però in questo collegamento teologico di Tucker tra benessere individuale e collettivo, un elemento

di ingenuità peculiare, che il buon senso di Paley ha più tardi evitato. Gli uomini, ragiona Tucker, non avendo libertà di volere non hanno neppur merito; quindi la divina giustizia deve in ultima analisi distribuire la felicità in parti eguali; ne consegue che io debbo in conclusione tanto più aumentare la mia propria felicità quanto più accresco quel patrimonio generale che è amministrato dalla Provvidenza.

In realtà si può trovare un breve abbozzo della dottrina etica di Paley, già più che una generazione prima, nel seguente brano tratto dalla dissertazione che Gay prepose alla traduzione fatta da Law dell'*Origin of Evil* di King (1731): « L'idea di virtù è la conformità ad una regola di vita, che dirige le azioni di tutte le creature ragionevoli, rispettando l'una la felicità dell'altra; regola cui ciascuno è sempre obbligato... Obbligazione è la necessità di fare od omettere qualche cosa allo scopo d'essere felici... Un'obbligazione piena ed assoluta, che si estenda a tutti i casi, può essere solo quella che scaturisca dalla autorità divina... La volontà di Dio (in quanto governa la condotta verso gli altri) è la norma o il criterio immediato della virtù... Ma è evidente che per la sua stessa natura, Dio non può aver avuto altro proposito, creando gli uomini, che la loro felicità, e che quindi Egli vuole la loro felicità, e perciò la mia propria condotta deve esser tale da contribuire nei limiti del possibile a questa felicità umana per modo che la felicità stessa dell'umanità possa dirsi sia quel criterio della virtù, che cercavamo ».

Ad ogni modo la prima costruzione d'un mediocre ma completo sistema fondato su questa base si trova nei *Principles of moral and political philosophy* di Paley (1785). Comincia col mettere innanzi la definizione di *obbligazione*; questa denota che l'essere « è spinto da un motivo violento che risulta dal comando altrui »; nel caso di obbligazione morale

Paley
(1743-1805).

poi, il comando procede da Dio e il motivo consiste nell'aspettazione d'essere premiato o punito dopo la morte. I comandamenti di Dio hanno il loro fondamento « nelle Scritture e nei lumi naturali, insieme uniti ». Del resto Paley sostiene che le Scritture ci sono state date non tanto per insegnarci i principî morali, quanto per illustrarli con esempi e rinsaldarli con nuove sanzioni e maggior certezza, e che i lumi naturali questo soprattutto ne rendono manifesto, che cioè Dio vuole la felicità delle proprie creature. Di qui deriva che il metodo adottato da Paley per definire i problemi etici consiste principalmente nel valutare la capacità che gli atti hanno di promuovere o diminuire la felicità comune. Di fronte alle obiezioni che si possono più facilmente opporre al suo sistema, e che si fondano sulla felicità immediata che deriverebbe dall'ammettere certi delitti (per es. rompere la testa ad un ricco ribaldo), egli insiste sulla necessità che ci sieno norme generali che valgano in ogni sfera di leggi (1); mentre poi accampano l'importanza che ha la formazione e la custodia delle buone abitudini, gli riesce di sfuggire almeno in parte alla difficoltà di tener conto delle conseguenze di azioni particolari. Per tal via il sistema utilitario si libera da quelle pericolose tendenze che Butler ed altri avevano segnalato in esso; come Paley lo intende, l'utilitarismo mira solo a spiegare la morale corrente e le distinzioni giuridiche, a mettere in luce l'evidente fondamento che la più parte dei principî giuridici ed etici ammessi hanno in un certo vantaggio, e fornire così una semplice soluzione di molti punti dubbî della casistica, mettendoli in armonia col senso comune.

(1) Si deve ammettere che l'applicazione che Paley fa di questo argomento è alquanto illogica, e non consente di distinguere abbastanza le conseguenze che deriverebbero da un singolo atto di omicidio involontario e benefico, da quella di un permesso generale che fosse accordato di commettere tali atti.

Così ad es. i *diritti naturali* sono quei diritti, il rispetto dei quali sarebbe utile anche indipendentemente dall'esistenza di un governo civile, distinguendosi appunto per ciò da quegli altri diritti *accidentali*, la cui utilità dipende da quell'esistenza. In tal senso la proprietà è un diritto *naturale*, per gli evidenti vantaggi che ne provengono, incoraggiando il lavoro, l'industriosità, il risparmio ecc.; sebbene i diritti attuali di proprietà dipendano dal vantaggio comune di conformarsi alla legge del paese dalla quale essi sono determinati. Così pure non pochi dubbi relativi ai doveri della veridicità, della buona fede si possono risolvere, per modo da evitare tanto la rilassatezza gesuitica quanto la scrupolosità superstiziosa, fondando la loro obbligatorietà sui vantaggi generali e speciali che si ottengono colla soddisfazione delle aspettative, che noi stessi abbiamo concorso a far sorgere. Nello stesso modo si espone la base utilitaria che in genere ha la morale sessuale pratica. Osserveremo però che il sistema di Paley accoglie molto spesso modi di ragionare che appartengono a teorie estranee e tradizionali; come quando appoggia il diritto che il povero ha alla carità, appellandosi all'intenzione ch'ebbero gli uomini, « allorchè si accordarono per dividersi il patrimonio comune », o quando conclude che la monogamia fa parte del disegno provvidenziale di Dio, perchè il numero delle nascite di maschi e di femmine è eguale. Altre volte il modo d'esprimere le sue considerazioni utilitarie è frammentario e disordinato, ed ha l'aria di abbassarsi al livello di una vaga predica, composta dei più triti luoghi comuni.

L'utilitarismo di Bentham, per unità, coerenza ed esattezza metodica, sta molto al di sopra di quello di Paley. Per Bentham non c'è altra considerazione possibile degli atti, se non quella che guarda alle loro conseguenze piacevoli o dolorose, future od

§ 15. Bentham
e la sua scuola
(1748-1832).

attuali. Egli riconosce perfettamente che di queste conseguenze occorre comporre un elenco completo e metodico, liberandoci da ogni influsso delle solite opinioni etiche, quali sono espresse nei termini *eulogistici* e *dislogistici* del linguaggio comune. Siccome gli effetti, che gli servono alla valutazione della condotta, cadono tutti sotto il controllo dell'esperienza, — trattandosi di piaceri o dolori che la maggior parte degli uomini prova e tutti sono in grado di constatare che effettivamente sono provati — tutte le conseguenze etiche e politiche ricavate dal sistema di Bentham sono in ogni lor parte empiricamente controllabili. Ognuno di noi, egli giudica, può dire che valore accordi ai piaceri del cibo, del senso, della ricchezza, del potere, del desiderio del sapere, della simpatia e antipatia, della benevolenza di certi individui o della società in generale, nonchè ai dolori correlativi come anche alle sofferenze della fatica e della malattia(1); ciascuno di noi può abbastanza bene divinare come questi stati siano valutati dagli altri — quindi una volta che si sia accordato che tutte le azioni sono determinate dal piacere e dal dolore e sono giudicate alla stessa stregua, la tecnica delle leggi e dei precetti della condotta viene a poggiare in modo palese sopra una larga, semplice ed evidente base empirica. Quando vogliamo conoscere la natura buona o cattiva di un atto, « cominciamo a prendere qualcuno tra quelli, i cui interessi sembrano esser stati in modo diretto toccati da quell'atto stesso, e teniamo conto del valore di ogni piacere o dolore particolare che esso ci mostri aver prodotto in lui come primo effetto »; dobbiamo prendere bensì in considerazione tanto l'intensità quanto la durata di quei

(1) Quest'elenco enumera dodici delle quattordici classi, in cui Bentham distribuisce le cause dell'atto, omesse le sanzioni religiose (che menziona dopo) e i piaceri e i dolori egoistici, che includono tutte le altre classi, eccettuate la simpatia e l'antipatia.

sentimenti, ed anche la loro certezza od incertezza (1), ma non occuparci di alcuna pretesa lor differenza di qualità, separata dalla intensità, perchè « se la quantità del piacere è eguale, un gioco da fanciulli è tanto buono quanto una poesia ». Ciò fatto passeremo all'esame della *fecondità* e *purezza* che presentano quei risultati primari, e sotto quelle espressioni Bentham vuol significare la capacità che essi hanno d'essere seguiti da sentimenti della stessa specie, e quella di non esser seguiti da sentimenti di specie opposta: quindi se facciamo la somma dei valori di tutti i piaceri o dolori così analizzati, la eccedenza dalla parte del piacere o inversamente del dolore, ci darà la totale tendenza buona o cattiva dell'atto in riguardo a quell'individuo che avremo particolarmente scelto. Non avremo che da ripetere poi la stessa operazione per ogni altro individuo, i cui interessi si mostrino essere in giuoco, per effetto di quell'azione, e giungeremo per tal via a stabilire la tendenza generale buona o cattiva dell'atto in esame. Non si pensi che Bentham creda proprio « che questa operazione sia rigorosamente compiuta prima d'ogni giudizio morale », ma sostiene che essa « può essere sempre supposta »; e che quanto più ad essa ci accostiamo, tanto più esatto sarà il nostro apprezzamento morale.

Supponiamo che sia stata così determinata quale azione, in date circostanze, sia per la sua tendenza migliore; ci resta dopo da ricercare quali motivi un uomo abbia di compierla. Per avere una risposta soddisfacente a tal domanda, dobbiamo classificare piaceri e dolori da un differente punto di vista, cioè « secondo il carattere che hanno di cause effi-

(1) Bentham aggiunge « la vicinanza o la lontananza »; mi pare difficile però supporre ch'egli intendesse che la data di un piacere ne modificasse il valore apprezzato dalla ragione, se non in quanto accrescendo la sua lontananza se ne accresca per necessità in qualche misura l'incertezza.

cienti o mezzi »; ossia, per usare l'espressione speciale che Bentham adopera quando li considera sotto quest'aspetto, come *sanzioni* (1) delle regole di condotta, conforme alle quali spingono l'uomo ad operare. Nella realtà gli uomini sono indotti al rispetto di norme vantaggiose, perchè si attendono piaceri o dolori che lor toccheranno sia in seguito al corso regolare dei fatti naturali, « quando non sia appositamente modificato dall'intervento di qualche volontà divina od umana »; sia per effetto dell'azione di giudici o magistrati incaricati di eseguire la volontà sovrana; od infine per l'azione casuale di altri individui della comunità, « secondo le naturali disposizioni di ciascuno di loro ». Nella terminologia di Bentham si chiamano queste le sanzioni: *fisica*, *politica*, *morale* o *popolare* (2). Egli vi aggiunge poi quella religiosa, che è quanto dire il sistema delle pene e ricompense che dobbiamo attenderci « direttamente dalla mano stessa di un invisibile essere superiore »; e a prima giunta sembrerebbe che il riconoscimento di queste conseguenze ultraterrene sollevasse il sistema di Bentham al di sopra dello schietto e materiale empirismo positivo che forma

(1) Bentham usa questo termine per includervi tanto il piacere quanto la sofferenza, si osservi però che Austin e (credo) tutta la scuola dei giuristi che l'hanno seguito, restringono il termine alla sofferenza — essendo questa l'unica sorta di movente, cui s'intereccino quasi esclusivamente tanto il legislatore che il giudice.

(2) Nella più antica classificazione che Bentham dà delle sanzioni — nei *Principles of morals and legislation* — non enumera esplicitamente i piaceri e le sofferenze che provengono dai sentimenti morali. Secondo la sua definizione, essi potrebbero essere inclusi sotto la categoria delle sanzioni *fisiche*; però ci è lecito inferire con probabilità ch'egli considerasse quei sentimenti, se per un lato venissero disgiunti dalla considerazione della reputazione e delle sue conseguenze, e per l'altro dalla speranza di ricompensa o timor di pene nell'altro mondo, d'un peso relativamente trascurabile sulla bilancia dei moventi usuali. Però in una lettera posteriore indirizzata a Dumont (1821) si scorge ch'egli si riferisce separatamente a ciò che ordinariamente diconsi sentimenti morali come « *sanzioni simpatetiche ed antipatiche* ». — Confr. *Principles of mor. and legis.* (*Works*, vol. I), p. 14 in nota.

il principale suo titolo alla nostra attenzione. La verità è ch'egli non dà nessun peso alle speranze e ai timori religiosi, che per lui sono solo moventi che nella realtà agiscono negli spiriti umani, e che quindi meritano di esser tenuti in conto e valutati tanto quanto ogni altro movente. Per suo conto non si serve della volontà di un essere onnipotente e benevolo come d'un mezzo per collegare in modo logico la felicità individuale con quella collettiva. Così semplifica di certo il proprio sistema ed evita le deduzioni discutibili tratte dalla natura e dalla Scrittura, in cui s'era andato imbarazzando Paley, ma paga caro questo vantaggio. Perchè sorge subito questo quesito: come mai si dimostrerà che le sanzioni dei precetti morali che sarà più giovevole agli uomini di rispettare per la felicità comune, sono sempre adeguate alle condizioni di tutti gli individui chiamati ad osservarli? Bentham non ha mai tentato di dare una risposta completa a questo problema, in nessuno dei trattati che ha pubblicato egli stesso. Nel suo primo libro ammette in modo esplicito che « gli unici interessi che un uomo deve certo in ogni occasione riconoscere quali motivi sufficienti per decidersi, sono i suoi propri », e non si spinge fino ad affermare che una conoscenza più esatta delle conseguenze gli farebbe sempre vedere ragioni tali da farlo aspirare alla felicità comune. E in più d'una parte della sua vasta opera, trattando delle dottrine giuridiche e politiche, pare che sia piuttosto inclinato ad ammettere che gli interessi di certi uomini in qualunque circostanza urteranno quelli dei loro simili, a meno che con un opportuno assetto delle penalità, non riusciamo a modificare il peso dei calcoli egoistici. È manifesto però che con questa presupposizione non è possibile sostenere che un individuo conseguirà sempre la sua maggior felicità colla *massimazione* della felicità generale, finchè non sia attuata una riforma assoluta delle leggi e dello Stato. Si può forse supporre che

Bentham nella prima fase del suo pensiero abbia sostenuto che per lui, occupandosi di filantropia pratica, non fosse il caso di soffermarsi sui parziali ed accidentali contrasti che possono insorgere tra benessere privato e pubblico, nelle condizioni tuttora imperfette delle umane relazioni; ma che piuttosto gli convenisse far risaltare vivamente agli uomini in quanta larga parte il loro benessere dipendesse in realtà da ciò che produce il benessere comune, e mostrare come l'onestà fosse di regola la migliore politica, come i benefici resi volontariamente agli altri fossero come un lucroso investimento di capitali in una specie di banca di beneficenza generale, e quanto sotto ogni aspetto fosse sbagliata la valutazione dei dolori, dei piaceri, da cui vengono determinati gli atti degli uomini egoisti e viziosi (1). Anche nella *Deontology*, che Bowring pubblicò sui manoscritti di Bentham dopo la morte di lui, si ammette chiaramente che, entro i limiti della esperienza che abbiamo della vita umana quaggiù, la condotta che ci procaccia la maggior felicità collettiva coincide sempre con quella che meglio conduce alla felicità stessa dell'agente, e che « il vizio può definirsi un calcolo delle probabilità sbagliate » anche dal punto di vista esclusivo della vita su questa terra. E questa è stata forse la vera dottrina di Bentham ne' suoi ultimi anni, dappoichè egli ha certo sostenuto che « il vero scopo d'ogni atto per parte di ciascuno agente nel momento che agisce è sempre la sua reale e massima felicità a cominciare da quell'istante fino al termine della vita », senza che con ciò Bentham abbia rinunciato all'assoluta validità della formula « la maggior felicità del maggior numero », considerata come un criterio semplice ma esatto per misurare tutto quanto di giusto o ingiusto si incontra nella sfera etica (2); ed è ne-

(1) Questi luoghi comuni spiccano nella *Deontology*.

(2) Vedi Bentham's *Works*, vol. X (*Life*), pp. 560, 561 e p. 79.

cessario ammettere l'ipotesi suesposta per accordare quelle due affermazioni, senza rinunciare al fondamento empirico donde l'intero suo ragionamento procede. Considerando però come sia se non altro molto difficile, nelle condizioni reali della società umana, dare una prova convincente di questa totale armonia degli interessi, non stupisce che non pochi dei discepoli di Bentham abbiano cercato qualche altra via per riparare alle brecce del suo sistema. Una parte della scuola utilitaria, con a capo John Austin, sembra voglia rifarsi a Paley, e trattar la morale dell'utilità (1) come fosse un codice di leggi divine; un'altra con Grote, si accontenterebbe di temperare l'eccessiva pretesa che « la felicità collettiva eleva di fronte a quella individuale », considerando il dovere d'essere utile limitato nella pratica dalla reciprocità; mentre poi dal campo opposto J. S. Mill patrocina una subordinazione assoluta del benessere individuale a quello generale, ed è appunto quest'ultimo che più d'ogni altro membro di questa scuola ha contribuito a diffondere e vulgarizzare l'utilitarismo tanto nelle scienze morali che in quelle politiche.

Veramente il modo con cui Mill nel suo breve § 16. J. S. Mill
trattato sull'*Utilitarianism* (1861) cerca d'indurre (1806-1873).
l'individuo a fare della felicità generale lo scopo supremo della propria condotta, è alquanto complicato e imbarazzante. Egli comincia col sostenere, d'accordo con Hume e Bentham, che « le questioni relative ai fini supremi non sono suscettibili di prove dirette, nel significato comune che diamo a questa parola ». Con tutto ciò ritiene che « si possano presentare considerazioni all'intelletto capaci di deter-

(1) Si potrebbe osservare che Austin, dopo Bentham, adopera di solito la parola *morale* per indicare ciò ch'egli più esattamente chiama *morale positiva*, il codice cioè dei precetti ai quali l'opinione pubblica in qualsiasi società presta il suo appoggio.

minarlo a dare il proprio assenso ad una dottrina ». Le considerazioni che di fatto Mill presenta (nel cap. IV) sono in riassunto le seguenti: 1° quello che ogni uomo desidera non può essere che il proprio piacere (o l'assenza del dolore) (1), e per di più lo desidera sempre in proporzione della grandezza del piacere stesso; 2° l'unica prova possibile che qualche cosa è desiderabile consiste in ciò che di fatto la gente la desidera; 3° la felicità di ciascun uomo è desiderabile, ossia è un bene per lui; 4° la felicità generale è quindi un bene per la totalità degli uomini. Se la società potesse compiere un vero atto di volontà collettiva, forse queste considerazioni la indurrebbero a proporsi la felicità generale; è però difficile ch'esse valgano a persuadere un individuo di scegliere come criterio e suprema norma direttiva della sua personale condotta « la più gran somma di felicità nel suo complesso e non la più gran somma di felicità per se stesso ». Volendo esser giusti, non sembra poi che Mill faccia un grande assegnamento per la sua tesi su questi argomenti; chè, quando solleva esplicitamente la domanda (nel cap. III): « Qual è nella morale utilitaria, la fonte del dovere? » la sua risposta consiste tutta in un sistema di *sanzioni*, nel senso di Bentham, che è quanto dire di piaceri individuali che si conseguiranno o di dolori che si eviteranno dall'agente, che coopera alla felicità generale. Però, facendo l'analisi di questi moventi, insiste specialmente sopra una sanzione, che Bentham aveva trascurato di notare: « il sentimento che unisce l'uomo ai propri simili », è questo appunto che in ogni individuo fornito di natura morale veramente elevata crea il bisogno spontaneo di armonizzare i propri fini con quelli

(1) È spesso conveniente per amor di brevità quando si discute dell'utilitarismo, di riferirsi espressamente al solo piacere, visto che il dolore vi è considerato incluso come una quantità negativa di piacere.

degli altri. Un tal sentimento, dice Mill, è « nella più parte degli uomini assai più debole che il loro egoismo, anzi spesso manca del tutto »; ma nella coscienza di quelli che lo posseggono, esso si presenta come « un attributo di cui essi non vorrebbero esser privi. E questa convinzione è la sanzione suprema della morale della più grande felicità ». Affermando che gli individui, che hanno questi sentimenti, sono convinti che sarebbe un male per loro se ne fosser privi, Mill non ha proprio inteso di dire ch'essi abbiano la persuasione di raggiungere in ogni caso la felicità propria nella proporzione in cui promuovono la felicità di tutti; al contrario egli ritiene che « nello stato attuale d'imperfezione dei rapporti umani, molto spesso un uomo meglio potrà servire all'altrui benessere col totale sacrificio di se stesso ». Ma Mill pensa che « la consapevole capacità di rinunciare alla felicità è la miglior garanzia per raggiungere appunto quella felicità che è conseguibile dall'uomo », perchè solo così la persona si eleva al di sopra delle vicende della vita e s'affranca dall'eccessiva inquietudine relativa ai mali che la minacciano.

Questo strano amalgama di elementi epicurei e stoici, dove l'edonismo epicureo fornisce il concetto di quello che è bene per l'individuo, e l'austerità stoica diventa la miglior garanzia per conseguirlo, può riconnettersi con un altro punto che mette Mill in opposizione con Benthham: quello cioè per cui il primo riconosce differenze di qualità nei piaceri, distinte dalle differenze di quantità, anzi ad esse superiori. Ammettendo queste differenze qualitative Mill si facilita il compito di far accettare dal senso comune la norma del piacere come criterio morale; ma questo vantaggio lo ottiene a scapito della coerenza: è infatti arduo comprendere come mai di un uomo che di due opposti piaceri sceglie il minore in quantità, basandosi sulla sua superiorità qualitativa, possa dirsi ch'abbia come

criterio di preferenza nella scelta la *maggior* felicità ossia il maggior piacere. Ma ammesso anche questo elemento intruso, non può dirsi che l'utilitarismo di Mill riesca a provare in modo sufficiente che individui d'ogni carattere ed indole abbiano la maggior probabilità di benessere personale in questa vita pel semplice fatto ch'essi si sieno nelle loro decisioni, sempre ispirati alla felicità generale: e di fatto Mill non cerca quasi nemmeno nè pretende di dare questa dimostrazione.

Insomma, forse si dovrà in generale ammettere, che se per un lato l'utilitarismo di Bentham e di Mill non respinge come vana l'esigenza che ci sieno sanzioni adeguate, esso non può d'altra parte soddisfarla pienamente, senza abbandonare il suo fondamento esclusivamente empirico. D'altronde si osservi che vi sono varî modi di adoperare un sistema utilitario, senza decidere se le sanzioni ad esso connesse siano sempre adeguate. 1° Si può presentarlo come una guida pratica per tutti coloro che eleggono il bene comune a scopo supremo dei loro atti sia che facciano così per motivi religiosi, o perchè nei loro spiriti prevale un sentimento disinteressato di simpatia, o anche perchè la loro coscienza agisce in armonia coi principî utilitari, o infine per una qualche combinazione di questi ed altri motivi. 2° Può invece esser proposto come un codice da osservarsi non assolutamente, ma solo entro i limiti in cui l'interesse privato e quello pubblico sembrano coincidere. 3° Infine è possibile che sia posto innanzi solo come un criterio secondo cui gli uomini in nome della ragione si accordano per lodare e biasimare l'altrui condotta, anche se poi essi non trovino sempre conveniente per sè l'agire a quella stregua. La morale sarebbe una specie di legislazione complementare, appoggiata all'opinione pubblica, e ci è lecito riprometterci che essa ove un popolo venga debitamente illuminato, sia messa in armonia col pubblico interesse.

Da quest'ultimo punto di vista, sorge un nuovo quesito in ordine al rapporto tra benessere privato e pubblico, e ci bisogna distinguerlo con cura da quello che abbiamo già preso in esame. Posto che lo scopo supremo della morale sia il conseguimento della felicità generale, fino a che punto il moralista e l'educatore dovranno aspirare a far della benevolenza, in modo consapevole, il motivo predominante dell'atto individuale; fino a che punto essi cercheranno di sviluppare le tendenze socievoli, che hanno per oggetto immediato il benessere altrui, a spese delle tendenze che in senso lato diconsi egoistiche, che è quanto dire le tendenze dirette alla soddisfazione personale per altra strada che non sia quella dell'altrui felicità? Il pensiero di Bentham su questo argomento è espresso in forma singolare, là dove dice che « non c'è nulla tranne l'egoismo che possa esserci utile a pranzo, però alle frutta la benevolenza può essere un buon supplemento ». Quanto alla teoria di Mill, sotto l'influsso, come vedremo, di Comte, dal quale tuttavia si distacca, per altre vie e più delicatamente raggiunge nella pratica l'equilibrio tra l'*egoismo* e l'*altruismo*. Per un lato Mill (1) sostiene che il motivo prevalente nell'adempimento d'ogni ufficio che sia utile alla società, deve essere appunto il sentimento disinteressato di socievolenza; e che perfino i precetti igienici debbono essere inculcati non tanto per ragioni di saggia prevenzione, quanto perchè « collo strapazzo della nostra salute ci rendiamo inabili a renderci utili ai nostri simili ». Ma d'altro lato considera che « la vita non è così ricca di godimenti da concederci il lusso di trascurare del tutto quelli che hanno un fine egoistico » e che la funzione del *biasimo morale*, in quanto si distingue dalla *lode morale*, deve re-

1) I pensieri riassunti in questo paragrafo si trovano in parte nel saggio di Mill su *Auguste Comte and positivism* (Part II), in parte nel suo saggio *On liberty*.

stringersi a prevenire la condotta che nuoce agli altri in modo positivo, o impedisce loro di conseguire la propria felicità, o viola promesse che sono state assunte espressamente o tacitamente. Nello stesso tempo utilizza il concetto di un *tacito impegno* esteso per modo da includervi « ogni buon ufficio e servizio

disinteressato, che sia reso abituale dal progresso morale dell'umanità », ponendo così una norma di vita che in una società che progredisca si fa del continuo più rigorosa. Consegue da questo insegnamento, in quanto ai limiti in cui deve si mantenere il giusto biasimo, che non ci è lecito adoperarlo allo scopo di promuovere la felicità della persona biasimata; « la coercizione morale esercitata dall'opinione pubblica » è nel pensiero di Mill una forma di ingerenza sociale che la comunità ha il diritto d'usare soltanto quando si tratta della tutela propria. Mill non disconosce che il danno che una persona reca a se medesima può anche colpire gravemente quelli che con essa hanno maggiori legami o di simpatia o d'interesse, e solo più lievemente la società in genere. Tuttavia afferma « che qui si tratta d'uno di quei mali che la società deve sopportare in vista del maggior bene rappresentato dall'umana libertà », tranne nel caso « d'un danno preciso o d'un gran rischio di danno, tanto privato che pubblico ». Per dare un esempio: non dobbiamo condannare un cittadino qualsiasi pel solo fatto di essere ubriaco, però se la sua intemperanza lo rende incapace di soddisfare i suoi debiti o sopperire ai bisogni della sua famiglia, allora è degno di biasimo, così è anche riprovevole un agente di polizia, se si ubriaca durante il servizio.

L'associazio-
nismo.

Per Mill dunque i sentimenti morali si debbono sottoporre, nel modo testè descritto, alla più precisa e scrupolosa disciplina, perchè la loro attività sia fruttifera della maggior felicità possibile per tutti. Però egli non arriva all'identificazione pura

e semplice di essi colla simpatia o la benevolenza secondo ragione; al contrario stima che non ci sia per la coscienza condizione conforme alla vera utilità, se non quando la virtù sia amata perchè in se stessa desiderabile, senza riferimento consapevole al suo vantaggio. Mill concepisce questo amore della virtù in un senso naturale, non però come un dato irriducibile e misterioso dell'umana natura: egli ne cerca anzi la spiegazione nella legge associativa dei sentimenti e delle idee, teoria psico-fisica che Hartley, come vedemmo, pel primo aveva in tutta la sua portata applicata ad interpretare lo sviluppo dei fenomeni mentali (1). È importante distinguere i due modi, in cui secondo Mill questa legge opera. In un primo momento la virtù, che *ab initio* era stimata solo come un mezzo per procacciare piaceri di natura non morale o garantirci da dolori anche essi non morali, diventa sotto l'azione della legge associativa, fonte diretta di piacere o di dolore pel rimorso d'averne violati i principî; essa è già allora per una coscienza moralmente evoluta, un oggetto desiderato per se stesso. Fin qui però il compimento di atti virtuosi è pur sempre un particolar modo di ricercare il proprio maggior piacere. Ma Mill non si arresta qui: secondo lui le tendenze che abbiamo acquisite alla condotta virtuosa possono diventare così forti, che noi prendiamo l'abitudine a volerle prolungare, « anche se la ricompensa che l'uomo virtuoso trae dalla coscienza del ben fare, è appena l'equivalente delle sofferenze patite o dei desideri cui ha dovuto rinunciare ». In tal modo l'eroe o il martire sono indotti a far « volontario ed assoluto sacrificio della lor felicità personale » per promuovere quella degli altri; essi non possono *desiderare*

(1) J. S. Mill aveva appreso dal padre l'importanza di questo principio. James Mill nel suo *Analysis on the human mind* aveva con molto vigore e chiarezza sviluppato una teoria simile a quella di Hartley, ma depurandola delle crudità fisiologiche di quello.

nient'altro che quello che si presenta come piacere, ma per forza dell'abitudine possono volere quello che in fondo è spiacevole, per effetto della stessa legge per cui l'avaro dapprima vuole il danaro come uno stromento di benessere, ma finisce per sacrificare il benessere al danaro. I sentimenti morali che acquistano in definitiva una tal forza, derivano nel pensiero di Mill come in quello di Hartley, da molti e complessi fattori così mescolati tra loro che il sentimento risultante è il più delle volte « del tutto diverso dalla somma de' suoi fattori ». Senza dubbio la loro origine è negli individui comuni, in parte artificiosa: è dovuta per esempio a ciò che Bain chiama « l'educazione della coscienza sotto il controllo dell'autorità », la quale è suscettibile di pervertimento, così che le tendenze morali che ne derivano sono talvolta assurde e malvage. È naturale che i sentimenti d'origine esclusivamente artificiale tendano, col progresso della coltura intellettuale, a cedere « sotto l'azione dissolvente dell'analisi »; ma là dove i sentimenti morali sono in armonia coi principî utilitarî essi resistono a questa opera corrosiva, e ciò che li salva è la vitalità perenne ch'essi traggono dalla sorgente originaria donde sono sorti, ossia « dai sentimenti umani di socievolezza ». Questi a loro volta si costituiscono: 1° della simpatia verso i piaceri e i dolori altrui; e 2° dell'abitudine di tener conto del benessere altrui partendo dalla coscienza del bisogno reciproco e della solidarietà degli interessi. Mill (come Adamo Smith) spiega il sentimento peculiare collegato coi nostri concetti di giustizia ed ingiustizia, riconducendolo nella sua essenza allo sdegno che diventa morale per mezzo d'una più larga simpatia e di un egoismo beninteso; chiamiamo ingiustizia un danno recato ad un determinato individuo mediante l'infrazione di qualche norma, onde sorge in noi il desiderio che il trasgressore sia punito, e ciò sia nell'interesse dell'offeso come della società in generale, noi stessi inclusi. Anche Bain,

il più illustre rappresentante moderno della psicologia associazionista, ha intorno alla genesi dei sentimenti morali esposto dottrine in gran parte conformi a quelle di Mill — e gli altri scrittori della stessa scuola han fatto lo stesso. Solo il modo di combinare i fattori della coscienza è alquanto diverso presso i vari pensatori. Così Bain insiste piuttosto sull'azione della simpatia assolutamente disinteressata (1). Quasi tutti però sono d'accordo nel presentare il processo di combinazione in modo da far armonizzare nel loro insieme le aspirazioni morali dell'individuo normale cogli interessi generali del consorzio di cui è membro. Per tal guisa la coscienza dell'uomo comune può, sulla base dei principî utilitarî considerarsi quale una guida utile, sebbene non infallibile, della condotta. E questo soprattutto là dove i calcoli utilitarî sono difficili e malsicuri (2).

(1) A. Bain considera che questa funzione della simpatia altro non sia che un caso speciale di « quella tendenza che ogni idea ha di realizzarsi, di trasformarsi in atto, non allo scopo di procacciare piacere o difenderci dal dolore, ma per un impulso autonomo dello spirito ».

(2) Una forma interessante della teoria associazionista sull'origine dei sentimenti morali è presentata da Herbert Spencer nel *Data of Ethics* (§§ 44-47). Nel pensiero dello Spencer « il carattere essenziale della coscienza morale è il controllo delle più semplici e meno ideali impressioni per opera delle più complesse e più ideali ». Ma questo è anche un carattere fondamentale di altri freni che non sono detti propriamente morali; e solo gradualmente « nel corso dell'evoluzione » il freno veramente morale si viene differenziando da quegli altri. Gli impulsi del selvaggio sono dapprima trattenuti da un vago timore dell'ira per parte de' suoi compagni di gruppo, viventi o morti — il morto essendo tenuto anche in conto man mano che si afferma la credenza negli spiriti; — in seguito si son venuti a poco a poco differenziando di qui il timore delle pene giudiziarie, il timore della vendetta divina, e quello della riprovazione sociale. Il concetto di *obbligazione morale* ha le sue lontane origini nei freni prodotti da questi timori: gli effetti temuti in questi casi, quantunque « accidentali piuttosto che necessari » sono assai più facili a concepirsi vividamente che non il danno che per *necessità naturale* deriverebbe dall'azione malvagia, la cui rappresentazione però è la vera fonte d'un sentimento e d'un ritegno morale. Si capisce quindi che quest'ultimo debba svilupparsi più lentamente dei freni che

§ 17. Contro-
versie morali
più comuni.

Associazione
ed evoluzione.

Del resto è già di per sè oggetto di discussione questo valore assoluto che si vorrebbe dare alla teoria associazionistica dei fatti di coscienza. I sostenitori della scuola intuizionistica non hanno mancato di negarlo, essi che contrariamente ad Hartley hanno pensato che derivare i sentimenti morali da elementi originari più semplici ne comprometterebbe la validità. L'argomento capitale di cui si giovano per combattere questa derivazione poggia sul fatto che quei sentimenti si manifestano fin dai primi tempi nel bambino, quando appunto, essi dicono, non possono essersi formate ancora in lui quelle associazioni che devono produrre gli effetti che loro si ascrivono. Nei tempi più vicini a noi questo argomento è stato contraddetto mediante l'applicazione alla coscienza della dottrina fisiologica dell'eredità; i cangiamenti prodotti nella coscienza o meglio nel cervello, che ne è l'organo, del genitore, per mezzo dell'associazione delle idee o per altra via, tenderebbero a trasmettersi a' suoi discendenti. Cosicchè lo svolgimento del senso morale o d'un'altra facoltà o tendenza d'un individuo attuale può essere ricondotto ipoteticamente alla vita preistorica della schiatta umana, senza che ci sia bisogno di cambiare affatto la spiegazione genetica supposta. Oggi questa teoria ereditaria si è spesso disposta a quella darwiniana della selezione naturale, secondo cui le diverse specie di viventi, durante una serie di generazioni, vengono via via dotando

emanano dall'autorità politiche, religiose e sociali, e in determinate condizioni di vita collettiva che soltanto essi possono mantenere — una volta però formatosi quello morale di genti del tutto indipendente, quando agiano coscientemente, dagli altri di più bassa natura. Spencer aggiunge che l'elemento coercitivo introdotto nel freno di carattere strettamente etico dalla sua associazione con quegli altri di valore politico, religioso o sociale, è naturale che vada a poco a poco indebolendosi allorchè « il movente veramente morale si precisa e predomina ». Così « il sentimento del dovere, ossia dell'obbligo morale è transitorio e andrà diminuendo man mano che l'uomo si moralizzerà ».

di organi, funzioni, istinti diretti alla conservazione individuale o specifica, sotto l'azione dell'ambiente in cui si trovano. Una dottrina simile introduce nella storia dei sentimenti morali un nuovo fattore zoologico; questo, senza che sia in alcun modo inconciliabile colla antica teoria psicologica che spiegava la loro formazione per mezzo di un collegamento di stati psichici più semplici, deve esser oltre a ciò concepito come capace di controllare e modificare i risultati della stessa legge associativa, in quanto favorisce la persistenza di quei sentimenti che tendono alla conservazione della vita umana ed ostacola invece l'esistenza di quelli ch'avessero un'opposta tendenza.

Ma la dottrina dell'evoluzione biologica, che ha in tempi vicinissimi a noi acquistato un certo predominio, in seguito alla larga accoglienza fatta al darwinismo, ha avuto nel pensiero etico altri effetti anche più importanti. Non soltanto ha preteso di modificare la interpretazione che gli associazionisti avevano dato dello sviluppo dei sentimenti morali, ma addirittura di respingere i criterî e i metodi proposti da Bentham per apprezzare il carattere buono o cattivo delle azioni, e questo in primo luogo lo ottiene col sostituire « al sopravvento del piacere sul dolore » un qualche concetto biologico più oggettivo — come potrebbe essere « la conservazione della società umana » od anche quella « della schiatta umana » o più generalmente la « quantità di vita » — per modo che secondo la capacità a conseguire un tal fine le azioni e i caratteri umani debbano essere valutati; e in secondo luogo tentando di sostituire ai precetti empirici degli utilitari norme morali dedotte da leggi sociologiche o biologiche. E chiamano questo metodo talvolta: « fondazione della morale sopra basi scientifiche ».

Etica
evoluzionistica.

Come abbiamo dichiarato, lo scopo che deve, in questo sistema, fornire il criterio scientifico dei precetti morali, è dai diversi pensatori della scuola

H. Spencer
(1820-1903).

evoluzionista presentato in maniera alquanto diversa; ma anche maggiore è il divario che divide il loro pensiero relativamente ai rapporti tra quello scopo oggettivo e la felicità. Vi sono scrittori evoluzionisti pei quali felicità o piacere sono da riguardarsi come un elemento soltanto complementare, di scarso rilievo scientifico, di quella conservazione o espansione della vita, che è il vero scopo supremo. Herbert Spencer invece, che è il maestro più autorevole dell'etica evoluzionista, respinge questo modo di vedere. Sostiene infatti che un esame della *condotta universale*, cioè delle azioni degli animali di ogni specie ci mostra che lo scopo cui quelle azioni tendono è l'aumento quantitativo della vita, misurata tanto nella sua ampiezza (1) quanto nella sua lunghezza, e ch'esse si rendono di più in più adatte a tal fine, man mano che lo sviluppo della vita procede; ma giudica in pari tempo che la condotta che mira alla conservazione della vita, è buona e di fatto giudicata tale, solo in base al presupposto che la vita sia accompagnata « da un'eccedenza di sentimento piacevole ». Non afferma espressamente che in realtà sempre sia accompagnata da questo sentimento; tuttavia sembra che voglia sostenere che ai fini dell'etica gli atti che procacciano la maggior somma di vita e quelli che procacciano la maggior somma di piacere, possono esser fatti coincidere. La sua facilità ad ammettere questa coincidenza si deve forse al fatto ch'egli non concepisce che un sistema etico abbia per suo primo oggetto la condotta degli esseri umani come sono nella realtà; bensì che il suo ufficio essenziale sia quello di « prescrivere la condotta normale in una società ideale », una società tanto ideale che in essa la condotta normale produrrebbe « piacere assolutamente esente

(1) Spencer per differenze in *larghezza* intende differenze in *quantità di cambiamento*, che differenti esseri viventi compiono nello stesso tempo.

da dolore ». Possiamo chiamar « assolutamente buona » solo quella condotta, secondo Spencer, i cui effetti siano puri; « una condotta che porti in sè qualche elemento di dolore o produca conseguenze penose, è, parzialmente almeno, cattiva »: e siccome la scienza morale è prima di tutto « un sistema di verità in cui si esprime il bene assoluto » è evidente che tali verità non possono riguardare gli atti dell'uomo quale esiste realmente. Cosicchè l'etica assoluta nelle sue trattazioni si occupa di determinare i rapporti necessari che corrono tra atti e lor conseguenze, e « di dedurre da principî necessari quale debba essere la condotta nociva e quale la condotta benefica » in una società ideale. Quando questa deduzione sia fatta, allora compete ad una forma inferiore di ragionamento stabilire in un modo empirico e semplice come e fino a che punto le norme dell'etica assoluta sono applicabili agli uomini, quali ora esistono. E questa è per Spencer l'etica relativa.

Non so che altri scrittori di etica dal punto di vista evoluzionistico, abbiano adottato la dottrina spenceriana dei rapporti tra etica assoluta e relativa. Vi son però altri autori, e tra questi Leslie Stephen (1) è il più significativo, che pur accettando la felicità come scopo supremo della condotta razionale, respingono il metodo proposto da Bentham per cui l'idoneità dell'atto a quello scopo sia da accertarsi in base all'esperienza; e considerano che si possa raggiungere un « criterio morale più scientifico » esaminando la capacità che gli atti abbiano di assicurare la vita e l'attività del corpo sociale, vita ed attività dirette alla sua conservazione. Occorre però, nel confronto di questo nuovo utilitarismo coll'antico, non esagerare i loro punti di disaccordo. Non c'è forse moralista di nessuna scuola che voglia negare l'importanza capitale delle norme

(1) Nella sua *Science of Ethics* (1882).

e costumanze dirette alla tutela sociale, e certo non v'ha seguace della dottrina utilitaria, che non essendo pessimista, neghi, secondo il criterio dell'utile, al conseguimento di questo risultato il valore della più importante funzione morale, soprattutto nei primi tempi dello sviluppo civile, quando la vita stessa era un duro compito per i gruppi umani. La questione capitale da risolvere quindi è se dobbiamo fare della conservazione il fine esclusivo; se dobbiamo accontentarci solo d'aver assicurata la esistenza dell'umanità in generale, invece di cercare che questa esistenza assicurata diventi più desiderabile, in una parola se il concetto di *benessere* debba trasformarsi in quello di « esistenza accompagnata dalla promessa di continuare ad esistere ». Se questa questione è risolta in senso affermativo, si potrà in seguito discutere fino a che punto lo stato attuale delle conoscenze sociologiche sia tale da permetterci di assumere « la idoneità a contribuire alla conservazione del corpo sociale » come criterio applicabile appieno alla ricostruzione scientifica della morale (1).

Ottimismo
e pessimismo.

Non è agevole dire se e fino a qual segno gli studiosi, che in numero crescente si sono dedicati alle ricerche biologiche e sociologiche, condividano il concetto più o meno ottimistico circa il rapporto della vita colla felicità, che è punto essenziale, tanto del sistema etico dello Spencer quanto di quello di Leslie Stephen. Pure l'opinione prevalente è forse che la vita, nelle sue condizioni normali e nel

(1) Vi è un notevole divario d'opinioni tra gli evoluzionisti nel giudicare dello sviluppo cui possa dirsi esser già venuta la sociologia. Spencer la considera come ormai costituita abbastanza da poter in modo definitivo predire quale sarà la società ideale nel più lontano avvenire. Stephen, d'altro lato, dichiara che allo stato presente « la sociologia non è altro che una collezione di ipotesi arbitrarie e vaghe generalità, mascherate sotto un apparato più o men pretenzioso d'una terminologia quasi-scientifica ».

suo insieme, è accompagnata da un'eccedenza di piacere sul dolore. Il che non toglie che di tempo in tempo si metta in dubbio l'esattezza di questa tesi, opponendole qualche grave argomento. E ciò in parte sotto l'influsso del pessimismo tedesco, del quale daremo più innanzi un succinto ragguaglio. I pessimisti insistono principalmente su questi punti: 1° la dolorosità dello stato di desiderio e di bramosia insoddisfatta, che è pure un elemento essenziale e diffuso nel processo vitale; 2° l'intensità infinitamente maggiore del dolore, soprattutto fisico, in confronto al piacere; e — ciò che tocca l'uomo in particolare — 3° il fastidio del lavoro cui la grande maggioranza degli uomini è astretta per assicurarsi mezzi pur così insufficienti di difesa contro i disagi e i dolori, quali sono quelli ch'essi hanno raggiunto fin qui. Raramente però è accaduto in Inghilterra che in base a queste od altre ragioni si giungesse alla conclusione assoluta che la vita umana è nel suo complesso più ricca di dolore che non di piacere; ma è opinione diffusa che il livello del benessere raggiunto dal popolo, anche nei paesi civili, sia spaventosamente basso, e che lo sforzo dei filantropi debba essere diretto piuttosto a migliorare la qualità che non ad aumentare la quantità della vita umana.

In fondo a tutte queste discussioni, cui abbiamo brevemente accennato, tra utilitarî empiristi, evoluzionisti edonisti ed evoluzionisti puri e semplici, c'è un presupposto generale e comune, in cui essi concordano: la tendenza cioè a fare della vita umana nulla più che un aspetto d'un tutto più vasto, quello della vita animale, per guisa che il giudizio del bene o del male relativo alla prima non possa farsi se non applicando quegli stessi principî che, almeno in una certa misura, sono applicabili anche al più vasto campo della seconda. Ora questo presupposto viene assolutamente negato da un'altra corrente di pensiero, che ha in questi ultimi tempi

Trascendentalismo.

prevalso; essa afferma che il bene per l'uomo, in quanto essere ragionevole, dipende essenzialmente dalla coscienza ch'egli ha di se stesso, per cui la vita umana si distingue dall'esistenza animale, ristretta alla sola sensibilità. Più innanzi daremo qualche cenno delle dottrine filosofiche tedesche, donde è scaturito in gran parte questo nuovo indirizzo morale; per quello ch'è del pensiero inglese, tale dottrina ha trovato la sua più accurata e notevole esposizione nell'opera di Green, *Prolegomena to Ethics*. Per Green lo scopo di ciascuno, ossia quello che diciamo il suo bene, consiste in ciò ch'esso realizzi quelle facoltà del proprio essere, che gli appartengono come uno dei tanti soggetti suicoscianti, ossia degli *spiriti* o *persone*, in cui la mente divina, il soggetto supremo e totale, che è la condizione dell'esistenza universale, riproduce parzialmente se medesimo. Ognuno di questi spiriti o persone, conscio di sè in quanto intelletto capace di sintesi, riconosce per necessità se medesimo come qualche cosa di distinto dal mondo della natura, che è un prodotto della propria intelligenza unificatrice: la propria esistenza — per quanto sotto un certo aspetto sia una parte di questa natura — non è esclusivamente naturale; e conseguentemente i propri scopi e la propria attività non possono spiegarsi con leggi della natura. Se dunque egli è distinto dalla natura, la vera soddisfazione di se stesso, ossia il proprio bene, l'uomo non potrà trovarla nell'appagamento dei bisogni od appetiti che derivano dal suo organismo animale, e nemmeno certo in qualunque altro ordine di piaceri che cessino non sì tosto appunto siano goduti; il suo vero bene deve essere duraturo, come è colui che è diretto ad appagare; e un bene siffatto deve essere attuato in una vita sociale formata di persone ch'abbiano coscienza di se medesime. Non ci è possibile dare una descrizione compiuta e precisa di questo bene, visto che non sappiamo quali facoltà manchino tuttora all'uomo

T. H. Green
(1836-1882).

per la sua realizzazione, che è solamente ancora parziale: la sua parziale determinazione si troverà pur sempre nel codice etico che ci è imposto. Esso, se anche non sia da giudicarsi di una validità assoluta e incontrovertibile, è sempre una forza obbligatoria diretta contro ogni opposto impulso, che non sia il desiderio verso una condotta migliore, donde solo può scaturire il perfezionamento morale. L'unico bene assoluto è la buona volontà; e « se poi domandiamo quali sieno le forme essenziali in cui la volontà ci deve apparire come diretta al vero bene (che è la volontà di essere buono) », nella nostra risposta ci è giocoforza « seguire lo schema che i Greci proposero nella classificazione delle virtù ». Nè deve la nostra concezione restringersi alla virtù, come l'intendono i moderni; occorrendo includervi « l'arte e la scienza » non meno « delle virtù morali in senso stretto »; la buona volontà è « la volontà di conoscere quello che è vero, di fare quello che è bello; di resistere al dolore e al timore, di non cedere alle seduzioni del piacere, per il vantaggio della umana società in una delle sue forme ». Si dichiara infine che « il concetto di un vero bene non ammette distinzione tra bene proprio e bene altrui », e che non deve collocarsi « in qualche oggetto pel cui possesso si scatenino competizioni », quantunque però non ci si spieghi chiaramente in che modo questo possa andar d'accordo col fatto d'includere nel suo concetto « la realizzazione di attitudini all'arte e alla scienza ».

Nell'esposizione qui fatta intorno allo svolgimento del pensiero morale in Inghilterra da Hobbes ai nostri giorni, non abbiamo finora detto nulla delle teorie sostenute dai diversi moralisti relativamente alla questione del libero arbitrio. Il motivo dell'ommissione è questo: molti degli scrittori, dei quali ci siamo occupati, non hanno affatto trattato questo problema oscuro e difficile, o se l'han

§ 18. Libero arbitrio.

trattato lo fecero in tal modo da ridurre al minimo la sua importanza etica. Ora questo secondo modo appunto di trattazione è in perfetta armonia colla nostra opinione personale. Affinchè il lettore, che forse è disposto a vedere le cose in tutt'altra maniera, comprenda la relativa nostra indifferenza al riguardo, occorre prima di tutto distinguere tre diversi significati, in cui la parola libertà può usarsi come attributo della volontà ossia « della parte intima e personale » d'ogni creatura umana, e questi sono: 1° il potere generale di scelta dei nostri atti tra differenti alternative, senza un motivo specifico, o anche contro la risultante dei motivi in conflitto; 2° il potere di scelta tra i suggerimenti della ragione e quelli del senso (od altri impulsi irrazionali) quando quest'ultimi siano in lotta con quella; 3° la semplice qualità dell'agire razionale ad onta di impulsi contrastanti per quanto forti, il *non posse peccare* dei teologi medievali. Chiaro è che la libertà, in questo terzo significato è qualcosa di affatto distinto dalla libertà nel primo o nel secondo; chè infatti essa è piuttosto uno stato ideale verso cui l'agente morale deve aspirare, che non una facoltà che la volontà umana possa vantare di possedere. Nel primo significato poi, in quanto si differenzia dal secondo, l'affermazione della libertà non pare che abbia alcuna importanza morale, tranne quella d'introdurre una generale incertezza in tutte le nostre inferenze relative alla condotta dell'uomo. Ma anche nel secondo significato è difficile ammettere che la libertà di volere d'un uomo possa essere davvero un elemento degno di considerazione nell'esame di ciò che per lui è bene o meglio fare (sebbene certo la coscienza più chiara del dovere debba rimanere infruttuosa se un individuo non ha sufficiente dominio di sè da rendersi capace di tradurla in atto). Diventa invece importante sapere se un uomo avrebbe potuto agire diversamente, quando ci domandiamo se deve esser punito per il

suo malfatto. L'importanza però che in realtà si è data al rapporto del libero arbitrio colla giustizia retributiva, è stata piuttosto teologica che non propriamente etica, almeno durante una gran parte del periodo, di cui ci siamo occupati; così che nonostante il posto preminente che a questa questione si assegnò nelle controversie dei teologi protestanti del XVII secolo, non si vede che i moralisti inglesi da Hobbes a Hume abbian molto insistito sui rapporti del libero arbitrio sia col dovere in generale sia colla giustizia in particolare. Nè la tesi di Hobbes, che la deliberazione è una pura alternativa di desiderî in conflitto — per modo che l'atto volontario segue immediatamente l'ultimo impulso — nè il determinismo di Locke, press'a poco altrettanto rigido, quando sostiene che la volontà è sempre mossa dalla maggior pena attuale, facevano sentire ai loro rispettivi autori il bisogno di mettersi d'accordo in qualche modo con la credenza alla responsabilità umana. Anche nel sistema di Clarke, dove pure l'indeterminismo rappresenta certo un concetto cardinale, la sua importanza è più metafisica che etica; infatti il pensiero di Clarke è che quei tratti di apparente arbitrio esistenti nella costituzione dell'universo fisico possono solo spiegarsi riferendoli ad una libera volontà creatrice. Nella trattazione etica di Shaftesbury e in genere dei moralisti sentimentali, questo problema è naturalmente perduto di vista; e il prudente Butler cerca d'escludere per quanto gli è possibile dalla filosofia della pratica i dubbi che aveva in proposito. Tuttavia cangia l'impostazione del problema sotto l'influsso di una reazione decisa iniziata da Reid contro tutto quanto l'indirizzo filosofico che aveva finito per sboccare nello scetticismo di Hume.

Non soltanto la fiducia nel libero arbitrio occupa un posto preminente tra i principî del *sensu comune*, che nella dottrina della scuola scozzese la filosofia ha il compito di chiarire e sostenere, ma i suoi

Il libero arbitrio secondo Reid.

seguaci ne fanno in genere un punto di capitale importanza nella teoria etica, un elemento collegato in modo inseparabile col giudizio del merito e del demerito, giudizio di cui essi fanno una condizione essenziale della coscienza morale. E di fatto i due argomenti principali, che Reid adduce a prova del libero arbitrio, sono: la coscienza universale che l'uomo ha di possedere un potere attivo, e la coscienza universale della responsabilità. Reid in primo luogo sostiene: « che in ognuno di noi la persuasione spontanea d'agire liberamente è così immediata ed universale ed assoluta, che bisogna ammettere risulti dalla nostra stessa costituzione », tanto che supporre la sua falsità sarebbe « un'onta recata al nostro Fattore, e la via aperta al più radicale scetticismo ». Ma Reid stesso si direbbe finisca per indebolire la forza di siffatto argomento, ammettendo che sia naturale ai popoli rozzi credere che il sole, la luna, il mare, i venti sieno forze attive, laddove il progresso della filosofia fa vedere ch'essi sono cose morte ed inerti: però il pensiero di Reid è che il concetto universale di attività deve pure trovare la sua applicazione naturale in qualche posto, e la riflessione ci mostra che questa applicazione non può farsi appunto che al libero arbitrio umano, — visto che un sedicente agente, i cui atti fossero la conseguenza necessaria di cause poste al di fuori della sua volontà, non sarebbe in realtà nient'affatto un agente. Dire che « ogni atto è determinato dal motivo più forte » è, oppone Reid, una proposizione a sostegno della quale non si può recare una prova che non sollevi seri dubbj: se misuriamo la forza di un motivo dall'effetto ch'esso realmente esercita sulla volontà, non c'è dubbio che sia facile mostrare, che il motivo più forte finisca sempre per prevalere; ma in tal modo abbiamo presupposto precisamente quel punto che è in discussione. Se, d'altra parte, scegliamo comenostro criterio, la coscienza stessa di colui che agisce, e misuriamo

la forza di un motivo partendo dalla difficoltà che si prova a resistergli, si deve allora ammettere che si può qualche volta resistere vittoriosamente all'impulso verso qualche azione, anche se l'agente sente che gli sarebbe più facile cedere che opporsi ad esso. E in realtà la lotta dei motivi, importante dal punto di vista etico è quella che ha luogo quando un « motivo d'ordine animale », avvertito come prevalente, spinge in una data direzione, e un altro motivo « più forte agli occhi della ragione » ci addita la via opposta; ossia quando abbiamo la ferma persuasione che è nostro dovere, od anche nostro interesse, resistere all'appetito o alla passione, sebbene ci voglia un maggior sforzo per resistere che per cedere. In un conflitto di tal sorta, se anche la carne qualche volta prende il sopravvento sullo spirito, ciò non vuol dire che sempre prevalga. Quindi la libertà morale consiste nel potere, che l'esperienza dimostra appartenerci, per cui possiamo o agire conformemente al giudizio che ci siamo formati di ciò che è meglio, od assecondare quell'impulso che sentiamo essere prepotente.

Un rapporto analogo tra moventi razionali ed animali è, secondo Reid, implicito sia nel nostro concetto generale di responsabilità, sia nei gradi differenti della responsabilità stessa, quali li riconosce il giudizio morale comune. Tutti ammettono che la forza irresistibile toglie ogni colpevolezza; nessuno è biasimato per aver ceduto alla necessità, nessuno pensa di meritare un castigo per ciò che non era in suo potere impedire. Aggiungasi che la responsabilità degli atti malvagi, nel nostro comune modo di giudicare, è materialmente diminuito quando essi siano stati compiuti sotto l'impulso di grandi dolori o paure, od anche nella violenza della passione; cosicchè nel fatto stesso di riconoscere i limiti che la facoltà d'agire nell'uomo incontra quando si tratta di resistere al sentimento, c'è una ammissione implicita che in realtà esiste, dentro a

questi limiti, il nostro libero arbitrio. Chè se tutti gli atti umani fossero necessari nello stesso grado, se un individuo che tradisce un segreto di Stato perchè sedotto dal danaro fosse a ciò spinto da un motivo irresistibile, non diversamente da quello che svela lo stesso segreto sotto i tormenti, come mai potrebbe esservi una così profonda differenza nel giudizio che noi facciamo di questi due casi?

Da Reid in poi, la libertà del volere è stata comunemente affermata dagli intuizionisti, e in genere con argomenti che dal più al meno s'accostano a quelli più sopra riassunti; fatta eccezione là dove sotto l'influsso di Kant, influsso diretto o mediato attraverso William Hamilton, ed altri, si abbandonò l'argomento della coscienza che ciascuno ha del proprio potere perchè esso in realtà non conduce ad altro che a contraddizione e conflitto di contrari pensieri inaccettabili. L'argomento sul quale allora si insistette di preferenza è quello desunto dalla coscienza del dovere e del merito. Dall'altro canto, i moralisti utilitari sono stati quasi sempre deterministi; essi non solo accampano la difficoltà di metter d'accordo il libero arbitrio col principio universale di causalità, così come è inteso da tutti gli studiosi delle scienze fisiche — difficoltà che il progresso della scienza ha messo in rilievo con forza ognor crescente — ma spesso hanno anche tentato, di combattere l'argomento tratto dalla responsabilità e dal merito, dando un significato affatto nuovo a queste comuni espressioni. Che cosa diventa pel determinista utilitario, il giudizio che comunemente si fa del demerito, se non l'espressione del risentimento spontaneo che ha preso la veste morale della simpatia e dell'egoismo illuminato? Questo risentimento e il castigo che ne consegue rappresentano una reazione acconcia e ragionevole al male volontario — per quanto piccola possa esser stata la libertà di colui che l'ha commesso —

Etica
determinista.

se, come lo si ammette, essi tendono a prevenire mali analoghi nel futuro (1). Il determinista riconosce che in un certo senso il *dovere* suppone il *potere*, e che solo gli atti ch'era in facoltà di un individuo di non compiere, gli sono imputabili e possono diventar oggetto di pena o condanna morale; ma egli poi spiega che dicendo *potere* e in *sua facoltà* si vuol intendere soltanto assenza di qualsiasi ostacolo insormontabile, non mancanza di motivi adeguati. E proprio in siffatto caso, sostiene il determinista, sono necessari tanto il castigo quanto la manifestazione dello sdegno morale, per supplire appunto i moventi alla condotta onesta, che fanno difetto. Nè sarebbe per lui un'obbiezione il fatto che giudichiamo in genere meno gravi gli atti, quando sieno commessi sotto l'impero d'un prepotente desiderio o timore; Bentham infatti aveva notato che le disposizioni messe in luce in tali azioni, cagionano minor apprensione per l'avvenire, che non quando il movente all'azione è stato più debole. Ad ogni modo un determinista non ammetterà che i giudizi usuali intorno alla colpevolezza — per quel tanto che influiscono sulla pratica — sieno in realtà consoni col principio del libero arbitrio. E veramente pare che non si possa negare che noi quasi sempre conveniamo si debba punire la negligenza in quanto abbia causato un danno rilevante, senza preoccuparci della prova ch'esso sia stato direttamente o no il risultato di una volontaria trasgressione del dovere, mentre poi non giudichiamo che la rivolta o l'assassinio sieno punibili con minor giustizia, pel fatto che sieno stati provocati da sentimento disinteressato di patriottismo, quantunque

(1) Si potrebbe notare che qualche determinista tratta in modo differente quest'argomento che la necessità sopprime il demerito; sostenendo che la pena si può giustificare soltanto in quanto torni di vantaggio alla persona punita; ovvero che soltanto l'uso legittimo della violenza deve frenare la violenza illegittima.

certo il demerito di tali atti sia a nostro giudizio minore (1).

(1) Innestando il canone darwiniano della lotta per l'esistenza, della selezione naturale e sopravvivenza dei più adatti, con tutte le sue più crude applicazioni, sul tronco delle teorie politiche economiche della scuola liberale inglese, se ne derivò la squalificazione della tradizionale etica umanitaria. La legge biologica, col suo immanente finalismo, attraverso la gara delle singole forze raggiunge quello che i moralisti di tutti i tempi non sono mai riusciti a conseguire: il benessere generale. Bisogna lasciare agir la natura. Un aspetto peculiare di amoralismo storico offre l'opera di H. TH. BUCKLE, *History of civilisation in England* (1857-61); la dominano due pensieri fondamentali: l'assoluta condanna d'ogni estensione della funzione statale al di là della pura tutela giuridica, massimamente nel campo economico; l'importanza affatto secondaria del fattore etico pel progresso umano. Di fronte a questo infatti la moralità rimane quasi stazionaria.

L'elaborazione scientifica dell'evoluzionismo eudemonistico fu dopo lo Spencer continuata da J. FISKE, *Cosmic philosophy* (1874) e *The destin of man* (1884), da TH. HUXLEY, *Evolution and ethics* (1893), dal SAVAGE, *The moral evolution*, dal DRUMOND e altri. L'utilitarismo di Mill ebbe un perfezionamento degno di nota nella vasta e sistematica opera dello stesso SIDGWICK, *The methods of ethics* (1874), dove esposti i tre possibili principi o metodi per la deduzione del criterio direttivo della condotta morale, quello dell'*egoismo*, quello della *coscienza*, e quello dell'*utilità*, intesa nel senso sociale per la coincidenza dell'interesse generale con quello individuale, l'autore conclude all'affermazione di quest'ultimo dall'inapplicabilità dei due altri. Seguirono il medesimo indirizzo eudemonistico il LESLIE STEPHEN e S. ALEXANDER, *Moral order and progress* (1889) quest'ultimo con evidente influsso comtiano.

Sebbene nel testo accanto alla magistrale esposizione dell'etica tradizionale inglese da Bacone a Spencer, sieno notate anche le correnti di pensiero, che tradiscono in Inghilterra il manifesto influsso determinatovi dalla filosofia straniera, è forse utile aggiungere qualche maggior particolare sul movimento idealistico che dovuto al contatto intellettuale colla Germania, ha recentemente acquistato nel pensiero anglo-americano una importanza decisiva.

Esso del resto è quasi un ritorno alla sua terra d'origine, poiché Berkeley è il padre dell'idealismo moderno. In primo luogo va menzionata la scuola storico-romantica rappresentata da Coleridge e Carlyle, il cui merito consiste nella reazione spiritualistica e religiosa contro il sensismo francese e le idee della Rivoluzione, nella sostituzione dell'utilitarismo intellettualistico col sentimentalismo mistico, esoprattutto nell'aver famigliarizzato gli Inglesi alla filosofia tedesca. Coleridge pel primo si fece portavoce del kantismo nella morale, sebbene dal lato metafisico egli conosca un Kant, attraverso allo Schelling. Più importante Carlyle, che sebbene senza carattere sistematico, scrisse il *Sartor Resartus* sotto l'influsso di Fichte. Anche l'americano

Emerson è una derivazione della filosofia della personalità. Fortemente imparentato con Carlyle, Ruskin associando il senso della bellezza a quello della religiosità, apre una via alla morale sociale.

J. MACKINTOSH pubblicò (1830) nell'*Encyclopaedia Britannica* la sua *Dissertation on the progress of the ethical philosophy*, ma il modo con cui vi parla della dottrina morale di Kant lascia vedere ch'essa non era ancor realmente penetrata negli spiriti colti dell'Inghilterra. È curioso notare che il principio kantiano, per cui il piacere morale (o il dolore) non può essere motivo all'azione perchè segue e non precede il riconoscimento del nostro obbligo a compierla, si ritrova nella *Political Justice* dell'utilitario GODWIN, pel quale la ragione è il vero movente degli atti che contribuiscono alla felicità. Questa mi mostra che la felicità d'un gruppo umano val più della mia singola, la persuasione di questa verità m'induce in qualche misura a preferire la prima alla seconda. Il disagio morale implicito nella soluzione egoistica è un momento costante ma accidentale della volizione. Provo dolore nell'inadempimento d'un atto benevolo, perchè giudico la benevolenza la forma di condotta che mi conviene adottare.

L'iniziazione dell'Inghilterra alla filosofia di Hegel fu fatta da J. H. STIRLING, *The secret of Hegel* (1865). Il neo-idealismo che ne è derivato conta anche nel campo etico notevoli manifestazioni. Oltre a Green ricordato nel testo, F. H. BRADLEY coi *Ethical studies* (1876) attacca vivacemente le basi psicologiche e i risultati morali dell'eudemonismo e pone a fondamento dell'etica come scopo supremo della nostra condotta pratica la realizzazione del proprio io sotto la forma d'una totalità (Fichte). Più tardi in *Appearance and reality* (1893) diede al suo sistema una base metafisica. J. MARTINEAU nei *Types of ethical theory* (1885), uno dei più importanti contributi della scienza inglese alla fondazione storico-critica della morale, si riconduce all'intuizionismo. Devesi ricostruire l'etica sui dati della coscienza immediata, che esigono solo riconoscimento e non deduzione. Questa coscienza morale nella sua immediatezza è indipendente da ogni costruzione metafisica come anche da ogni fondamento empirico. Martineau chiama la sua teoria « idiopsicologica ». Seguono un analogo indirizzo idealistico E. Caird, S. Laurie, J. Seth. In America il più notevole rappresentante è J. ROYCE (*Religious aspect of philosophy; Studies of good and evil*). Fiancheggiando un vasto movimento educativo diretto alla propaganda d'una morale esclusivamente umana, indipendente da ogni religione, una nuova letteratura è sorta che intende esporne ed applicarne i principi. Questa corrente umanistica ha per rappresentanti: F. ADLER, *Cread and Deed*; W. M. SALTER, *The religion of morals*; STANTON COIT, *The ethical movement in the Religion*. È un indirizzo idealistico, nel quale non si tratta di sostituire la religione con una scienza dell'etica, bensì, sulle tracce di Kant e di Fichte, di elevare alla dignità di atto religioso la vita e il sentimento morale e sulle rovine delle vecchie religioni dommatiche edificare la religione della condotta onesta e serena.

[N. d. T.].

APPENDICE

I.

Il problema etico nel pensiero francese.

Il maggior moralista francese fino al XVIII secolo è stato Montaigne, il cui pensiero è caratterizzato dallo scetticismo religioso, frutto della profonda crisi che attraversò quella nazione nel lungo periodo delle guerre civili e confessionali nella seconda metà del XVI secolo. Il valore positivo degli *Essais* sta nella concezione indipendente dell'uomo e della sua condotta. Vittorioso della dommatica, l'umanismo antiteologico di Montaigne, riconduce l'etica alla formula stoica del *κατὰ φύσιν*, disposta a qualche elemento di quell'epicureismo, del quale Gassendi non tarderà a farsi nella patria di Montaigne il rinnovatore. La natura ci sollecita verso il piacere; gli affetti appartengono alla nostra sana vita naturale; senza di essi l'anima è quasi nave immobile in aperto mare tranquillo. Ma non c'è vera gioia di vita, nè quindi alcuna moralità senza la disciplina degli impulsi. La felicità dipende dalla pace e contentezza d'uno spirito benfatto e d'una volontà costante.

Charron ch'è per così dire l'erede filosofico del grande autore degli *Essais*, ne sistematizza il pensiero e compie il primo tentativo di esporre una morale al di fuori della teologia, più pratica però

§ 1. La morale indipendente dalla teologia.

Montaigne
(1533-1592).

Charron
(1541-1603).

che teorica e pervasa di quel *bon sens* per cui Montaigne e Laroche foucauld sono diventati gli scrittori prediletti della letteratura francese (1). La *prudhomie*, che è quanto dire l'abilità morale, ha la sua prima radice nella natura nostra signora. Nei rapporti colla fede Charron propone una specie di *mariage* tra morale e religione, con una formula che ricorda quella di Bacone, il quale, pur mantendole distinte, non le voleva opposte l'una all'altra. Una morale che poggiasse su speranza di pene o terrore di castighi futuri sarebbe servile e miserabile. Dobbiamo esser morali perchè la natura e la ragione lo esigono. Ce lo impone l'ordine universale di cui l'uomo è parte e al quale egli non può opporsi. Certo Charron vuole anche l'uomo pio e religioso, ma non perchè di lì nasca la sua moralità; chè anzi si dovrebbe affermare l'opposto, la morale precede e la religione segue; essa è quasi un frutto della prima, e tutto quanto l'ordine sarebbe capovolto se volessimo dedurre la morale dalla teologia o renderla a questa soggetta. Si capisce che Charron sia stato attaccato dai difensori del dogma, e che i Gesuiti lo abbiano considerato come il padre del libero pensiero.

§ 2. Cartesio
(1596-1650).

Descartes non ha consacrato nessun scritto speciale al problema etico (2); pur scegliendo il dubbio universale come punto di partenza della sua filosofia ne esclude per il momento il dominio morale, e non volendo lasciare la propria vita senza principî direttivi, fissa provvisoriamente le seguenti regole di condotta: 1° rispettare la religione e i costumi del proprio paese; 2° preso una volta un partito metterlo con fermezza in esecuzione; 3° cercare di vincere più se medesimo che la fortuna, subordinando i propri desideri all'ordine delle cose

(1) *Traité de la sagesse* (1601).

(2) *Discours de la méthode* (1637), chap. III; *Passions de l'âme* (1650); *Renati Descartes epistolae* (1668).

e ricordando che i nostri pensieri sono la sola cosa che ci appartenga assolutamente. Svolgendo più tardi in alcune lettere le sue idee morali, tradisce l'influsso su di lui esercitato dalle dottrine stoiche, di Seneca soprattutto, cosa tanto più notevole in uno spirito ostile per principio alla tradizione classica. Non si tratta però mai d'uno sviluppo sistematico, che in questo campo fa difetto a tutto il Cartesianismo, ma solo di considerazioni generali che si possono così riassumere. Quali mezzi la filosofia suggerisce pel conseguimento del sommo bene? Essenzialmente questi tre: 1° precisa conoscenza di questo bene; 2° ferma volontà di raggiungerlo; 3° allontanamento da ogni desiderio od aspirazione verso cose che esorbitino dal nostro potere. I veri godimenti sono quelli intimi dell'anima, eterni della sua stessa eternità, in quanto fondati sul saldo terreno della verità. Le conoscenze più importanti sono quelle di Dio, come essere perfetto e principio d'ogni cosa, e dell'anima come essenza distinta dal corpo; segue la conoscenza dell'infinità dell'universo, che deve distruggere il doppio errore geocentrico ed antropocentrico. Questa stessa conoscenza ci persuade che siamo la parte di un tutto (famiglia, società, Stato) e che l'interesse collettivo deve andar sopra a quello personale. Venendo poi ai limiti del nostro potere, scorgiamo che solo la volontà ci appartiene. Questo sentimento, Descartes lo chiama *generosità*, ed è la chiave di tutte le virtù. L'uomo generoso sente che c'è in lui la capacità di grandi azioni e nello stesso tempo è conscio dei limiti imposti alla sua natura. Non un capriccioso destino, ma un'immutabile ed eterna provvidenza regge noi e le cose. L'amore di Dio fondato sulla conoscenza è il più nobile ed utile sentimento cui possiamo elevarci (anticipazione dell'*amor Dei intellectualis* di Spinoza), il miglior correttivo e freno delle nostre passioni.

In questa esaltazione della volontà di Dio, Cartesio si accosta a quell'indeterminismo della tarda scolastica ch'era uscito dalle dottrine di Duns Scoto e di Occam, intorno al concetto dell'onnipotenza divina. L'unico fondamento di quanto esiste, come d'ogni verità e diritto, sta nell'illimitata ed indifferente volontà di Dio, le cui decisioni non possiamo definire se non accidentali. I supremi principi della conoscenza come della giustizia, non legano Dio, ma sono tali solo perchè egli così li vuole! Una volta posti, non possiamo concepire il loro contrario, ma ben s'intende quest'impossibilità vale per noi esseri limitati, non per l'assoluta libertà divina che avrebbe potuto dare al mondo appunto quell'ordinamento che a noi pare impossibile.

Anche rispetto all'uomo, Cartesio afferma il primato della volontà sull'intelligenza. Nasce di qui la volontarietà dell'errore, che diventa colpa pel cattivo uso del nostro libero volere nelle questioni teoretiche. Questa libertà però riflette soltanto le idee che manchino di chiarezza, perchè l'evidente impone al volere la propria accettazione.

§ 3.
Malebranche
(1638-1715).
Misticismo
etico.

Il concetto base di tutto il sistema di Malebranche è che Dio sia la causa unica nel mondo; quanto accade non è conseguenza della natura essenziale delle cose, bensì espressione dell'immediata attività di Dio, che agisce secondo leggi universali. Ciò vale dei corpi come degli spiriti, tanto delle cose esterne quanto dei moti dell'anima. Partendo dall'idea fondamentale di Spinoza, Malebranche che vuole sostituire alla dottrina della doppia causalità, finita ed eterna, la teoria delle cause occasionali e al posto del panteismo naturalistico un panteismo personalistico, finisce per precipitare nell'abisso dell'acosmismo.

Funzione dell'intelletto è conoscere e della volontà amare, ma solo in e per mezzo di Dio conosciamo, solo in e per mezzo di Dio amiamo. Donde un'assoluta ed amorosa dedizione della creatura a

Dio, che la provvede d'intelletto e volontà perchè lo conoscesse ed amasse. Questo essendo il sommo bene, tutti gli atti son buoni nella misura che partecipano a quello. Verità è il rappresentarsi le idee, i rapporti cioè delle cose, in un singolo spirito così come essi si rappresentano nello spirito di Dio; moralità è la stima delle cose secondo il valore che hanno per Dio e in rapporto ad esso. Come potrebbe l'uomo, il quale altro non è se non una parte limitata della divinità, attinger il compimento della sua natura fuori dell'attuazione dell'ordine eterno nella propria conoscenza e nel proprio volere? Malebranche però evita l'indeterminismo cartesiano, affermando che le verità generali non sono decreti arbitrari di Dio, ma esistono per se stanti al di sopra della divinità. Tutte le idee sono eterne in Dio, ne esprimono la sostanza, e i loro rapporti, ossia le verità, cadono nella sfera dell'essenza divina. Dio le vede in sè, abbraccia in esse la propria essenza e l'eterna legge del proprio operare. Questi rapporti ideali sono distinti in: 1° rapporti di grandezza; 2° rapporti di valore: l'evidenza dei primi produce puri giudizi, i secondi portano con sè emozione e ci determinano all'amore e al rispetto. I primi hanno natura astratta, i secondi pratica. Con ciò Malebranche senza togliere alla sua etica il carattere razionale le conserva una vivente forza d'azione. L'immoralità di un atto consiste solo in ciò ch'esso non adempie od adempie insufficientemente quella esigenza di conoscere ed amare tutte le cose secondo un ordine legittimo, ossia nel loro rapporto con Dio. In altre parole, portare amore sopra oggetti che nol meritano o non lo meritano in quella misura, equivale ad allontanarci da Dio per errore di stima. Come la sensazione, che è solo azione divina sul nostro spirito, ci lascia supporre nei corpi un'attività che lor non compete, così il piacere dei sensi, che Dio in occasione di certi processi in noi eccita, ci fa imprestare alle cose che ci sembrano buone,

la capacità di renderci felici. Questo doppio errore falsa il naturale apprezzamento delle cose, fa del piacere momentaneo il principio e il motivo della nostra condotta. L'unione del corpo coll'anima per gli effetti e le passioni che ne derivano è radice di questo falso criterio. Il peccato è il sopravvento che la sensualità prende sulla verità. L'esatta conoscenza non solo è il miglior veicolo della moralità, ma è la moralità stessa. Conoscenza non nel senso ordinario, ma quale visione di tutte le cose in Dio. Forza e libertà dello spirito sono le due virtù fondamentali. Un carattere mistico annebbia questo ideale etico: tra l'individuo e l'assoluto non c'è posto per nessun valore medio. La vita sociale e politica non ha che un interesse scarso. E conseguenza paradossale, ma inevitabile del suo occasionalismo, per sfuggire al pericolo di far Dio autore del male, Malebranche è costretto a dotare l'uomo d'una libertà negativa, la facoltà cioè non già di far il bene, ma di peccare; onde nella misura stessa in che noi diventiamo morali, cessiamo d'essere liberi (1).

Pascal
(1623-1662).

Con Malebranche il Cartesianismo in Francia è una specie di scolastica nuova messa a servizio del domma cattolico. Lo scetticismo del XVII secolo, nel periodo da Montaigne a Bayle, cambia carattere. Huet, Lamothe le Vayer, Pascal si oppongono alla fondazione della teologia mediante il razionalismo cartesiano, ma non vogliono con ciò dimostrare irrazionale la fede: piuttosto dimostrare l'impotenza della ragione, screditata la quale rinunciando ai nostri mezzi naturali, non ci resta che gettarci nella braccia della rivelazione, àncora nel mare del dubbio. Una morale che poggi su vedute umane è questione di moda. È nota la frase di Pascal: errore e verità, virtù e vizio, puri valori accidentali e

(1) *Traité de la nature et de la grâce* (1680); *Traité de la morale* (1684).

locali, posizioni di tempo e spazio, questioni di latitudine e di longitudine, aspetti geografici delle cose. L'uomo è pieno di contrasti e contraddizioni « giudice di tutte le cose, imbellè vermiciattolo di fango; depositario del vero e cloaca d'incertezza e d'errore, gloria e rifiuto dell'universo ». Ma in Pascal la profonda serietà morale, che lo doveva spingere alla lotta contro l'accomodante costume del gesuitismo e la morale del bel mondo, che non vuole imbarazzi, che cerca di stare in buoni termini colla Chiesa e esser tranquillo sulla sorte della sua anima, lo salva dallo scetticismo appellandosi al sentimento, alla coscienza (*jugement*). Esso ci rende consapevoli in modo immediato della verace condotta morale. L'etica della coscienza resta così opposta a quella della ragione (*esprit*) (1).

Il teologismo francese del XVII secolo fino al principio del XVIII, rappresentato da Fénelon, Bossuet, Arnault, Boursier, Lamy, André, in quanto ha il suo fondamento sulla fede nel soprannaturale, non presenta nessun interesse nuovo dal punto di vista di una storia dell'etica. C'è però un punto di discussione abbastanza importante, implicito in questa domanda: è possibile una moralità pura, ossia un'azione che poggi sulla coscienza d'un valore assoluto, ovvero la considerazione dell'esito è un elemento indispensabile? La disputa tra un Fénelon e un Bossuet intorno all'amore disinteressato di Dio, che presso i sostenitori dell'etica teologica conclude col pensiero per cui la considerazione delle ricompense o dei castighi futuri diventa il motivo prevalente dell'operare umano, talchè solo per eccezione le anime superiori si sottraggono a questo arido calcolo, non è che una nuova formulazione del maggior problema morale dibattuto ad esempio tra Platone e Aristotele nel loro contrasto circa il rapporto tra piacere e beatitudine.

L'amore
disinteressato
di Dio.

(1) *Pensées* (1670).

§ 4. Bayle
(1647-1706).
Il distacco
dalla Teologia.

Frattanto continuava il lavoro critico che doveva portare alla totale indipendenza della morale dalla teologia. Lo scetticismo antecedente aveva cercato di ridurre *ad absurdum* la ragione, per appellarsi quindi alla fede e alla verità rivelata che sta al di sopra d'ogni razionalità. Bayle fa il cammino opposto: si colloca nell'abisso tra fede e ragione e lo misura con esattezza matematica (1). Allora sorge il quesito: i vantaggi della fede meritano il sacrificio della ragione? È la fede l'unica via alla moralità, e non c'è altra morale che quella religiosa? Bayle compie uno sforzo potente per questa emancipazione. Più radicale di Charron e di Bacone formula in questi termini il problema: l'ateismo è forse l'equivalente dell'immoralità? È possibile al di fuori del Cristianesimo, al di fuori d'ogni fede positiva, o anche di più, al di fuori della convinzione stessa dell'esistenza di Dio, condurre una vita virtuosa?

Le conseguenze sono implicite in queste stesse domande; Bayle non trae queste conseguenze, ma le sottintende. L'incredulità sarebbe fonte d'immoralità solo se per fede s'intendesse la vera fede, quella cioè che si accompagna all'amor di Dio, ed è special dono dello Spirito Santo. Ma dove trovarla, come riconoscerla? La pratica religiosa non basta a produrre il valore morale; vi può essere il credente immorale, come d'altra parte vi può essere l'ateo morale. Bayle giunge ad un razionalismo etico senza sostrato metafisico. Egli vuole assicurare la morale contro ogni dipendenza da dottrine dommatiche. Mentre dichiarando impossibile la conoscenza metafisica, combatte il fondamento razionale della religione naturale, come quello del dogma positivo, restituisce però nel campo pratico alla ragione ciò che nel teorico le aveva tolto. Incapace

(1) *Dictionnaire historique et critique* (1695-97); *Pensées diverses* (1682).

di conoscere l'essenza delle cose, la ragione umana è secondo lui abbondantemente provvista della coscienza del proprio dovere; esteriormente impotente è perfettamente padrona di se stessa. Ciò che le manca in sapienza lo ha in coscienza. La ragione morale resta dovunque la stessa per quanto diversi possano essere gli uomini, i popoli, i tempi nelle loro conoscenze teoriche. Per la prima volta s'insegna la perfetta indipendenza della ragione pratica dalla teoretica. Lo stesso dicasi nel campo teologico. Rivelazione e fede sono per lui, nel senso cattolico, essenzialmente un'illuminazione teorica e appunto per questo gli sembrano indifferenti alla morale. Ammirava il valore etico dell'antico paganesimo e credeva nella possibilità d'una comunione moralmente bene ordinata di atei.

Bayle con ciò non risponde ancora alla domanda: qual sia la vera fonte della morale; in lui la capacità critica non va di pari passo colla capacità costruttiva. Intellettualista e realista, gli ultimi fondamenti etici sono per lui alcuni principî di assoluta ed universale validità; verità eterne per sè evidenti che non hanno altra sanzione che la loro stessa razionalità. Non la ragione umana, ma quella divina, donde discende tutto l'ordine, le fonda. Ragione, non arbitrio di Dio, chè esso stesso legano, in quanto norme della sua propria essenza. Morale è l'accordo con quelle leggi della ragione suprema. La colpa originale ha oscurato questa legge che Dio colla ragione comunica all'uomo. Ecco perchè gli assiomi metafisici hanno più evidenza di quelli morali. Qui Bayle non sembra lontano dal considerare la rivelazione come la norma più autentica della morale. Altrove invece essa viene appoggiata al presupposto che « il lume naturale sia la regola per ogni interpretazione della Scrittura soprattutto nella sfera etica. La rivelazione può rafforzarlo, ma non contraddirlo senza screditarsi ». Poco di originale c'è in questa raccolta d'idee ed argomenti tra-

dizionali. Nuovo è l'acume con cui sono utilizzate queste armi contro la Teologia.

In Bayle c'è però un altro aspetto, c'è il precursore di Helvétius e de' suoi seguaci. Nei *Pensées* non resta più ligio al suo intellettualismo e razionalismo, studia gli affetti e li afferma fonte dell'operare. Non bastano i dettami della ragione a tenere in freno questi affetti, a quelli devonsi aggiungere altri più possenti motivi; anche l'amor di sè deve avere qualche soddisfazione. Buone leggi, rigido governo ed un'opinione pubblica vigile sono i tre caposaldi della moralità. Voltaire ed Helvétius saranno gli esecutori del testamento spirituale di Bayle.

§ 5.
L'età dei lumi.

L'influsso di Locke e in genere della filosofia inglese sull'illuminismo francese del XVIII secolo fa di questo momento uno degli svolti del pensiero francese; dal Cattolicismo e dal Cartesianismo esso passa al sensismo inglese e al sentimentalismo scozzese. La Francia è omai il veicolo di questi prodotti spirituali nel mondo. Essi portano in sè i germi di una morale e d'una politica nuova. Con questo di più, che in Inghilterra quel movimento rimase chiuso in un ambito esclusivamente teorico, in Francia invece si prammatizza e diventa un'arma di lotta. Applicato ai problemi pratici della Chiesa, dello Stato e della Società, perde però in profondità e consistenza quanto guadagna in chiarezza, semplicità e comprensione universale. L'interesse polemico è in prima linea.

Questa filosofia della natura è caratterizzata da tendenze monistiche, in opposizione aperta col dualismo cattolico. La religione naturale vi si oppone alla positiva, e correlativamente lo stato costituzionale all'assoluto. Dell'etica teologica si proclama il fallimento, essa non era del resto più che un guscio voto, e la sua ipocrita affettazione di ascetismo, che nessuno prendeva sul serio in quel mondo

artefatto e degenerato, uno stromento di dominio nelle mani dei potenti. *Voilà l'ennemi*, diventa la parola d'ordine di questa lotta, e bisogna riconoscere l'entusiasmo morale, il senso di giustizia e di compassione per gli oppressi che la anima. L'etica viene ricostruita sopra una concezione naturalistica dell'uomo, sul ben inteso e ben diretto interesse del singolo e della società. Le sue esigenze sono: diritti dell'uomo, eguaglianza dinanzi alla legge, libertà politica e spirituale, protezione dei deboli. Ed ancorchè desunta da una visione naturalistica e materialista del mondo e dell'uomo, questa morale sboccava in un idealismo. C'è in questo slancio generoso verso la felicità umana e verso il riscatto dall'oscurantismo e dalla schiavitù morale e materiale, un aspetto eroico, troppo spesso spregiato e svalutato oggi, che ha pure alimentato di sé le generazioni future.

Dei molti scrittori di questo periodo, Helvétius è il solo che si applichi a ricercare l'essenza del fatto morale, la sua origine e il fondamento (1). Helvétius è uno spirito mediocre, ma appunto per ciò idoneo a caratterizzare un'età. Egli parte dalla sensibilità fisica e dal rapporto che tutte le sensazioni hanno col soggetto percipiente e sensibile (l'io), rapporto, da lui definito egoismo od *amour-propre*, per dedurne i giudizi di valore su cui si fonda la morale. Conclude che la moralità non è che un egoismo raffinato. Epicuro nell'antichità, Hobbes e Locke fortemente con lui imparentati per vincoli di pensiero, Larocheffoucauld e soprattutto Lamettrie nella stessa Francia, avevano già detto press' a poco la stessa cosa. Lo sforzo costante di Helvétius è quello di far dovunque trasparire il sottostante egoismo. E di fatto l'egoismo era la realtà pratica nella vita delle alte classi nel XVIII secolo.

Helvétius
(1715-1771).

(1) *De l'esprit* (1758); *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772).

Del resto quello che di paradossale vi può essere nell'espressione verbale faceva parte dei bisogni letterari dell'epoca. Non c'è un bene assoluto, uno ed identico alla maniera dei Platonici, ma nemmeno il bene è un concetto arbitrario e personale. La verità è nel mezzo: il bene è un prodotto storico, dipendente dall'ambiente e dalle circostanze di vita d'un popolo, e quindi variabile per sua natura. Quale criterio di valutazione degli atti è possibile oltre quello del nostro vantaggio? Semplificando la quadruplice partizione di Hume: utile o piacevole agli altri, utile o piacevole a me, Helvétius assomma tutto in una sola categoria: utile a me. Non gli sfugge però l'evidente insufficienza di questo criterio: atto utile all'individuo e atto morale non sono la stessa cosa. Come si opera allora il passaggio dal concetto di utile a quello di morale? Per mezzo della vita sociale, che è un utile per ogni suo membro. Il benessere generale, la felicità del più grande numero come dirà più tardi Bentham, ecco il principio che contiene in germe la morale e il diritto. Di fronte al principio d'utilità Helvétius si limita all'esame del problema: come può l'uomo che non ha a sua disposizione altra forza pratica tranne l'egoismo, assumere come criterio di giudizio morale e misura dell'atto, il benessere generale? In altri termini, come si giustifica il passaggio dall'interesse proprio al bene comune, che è il nocciolo della gran tesi utilitaria? Solo l'egoismo è per così dire, originale, tutto il rimanente è derivato, questa è la deduzione immediata del sensismo, per cui evitare il dolore e cercare il piacere compendia, come effetto puro e semplice della sensibilità, la nostra attività. Ora la metamorfosi dell'egoismo in atto disinteressato è da ricondursi alle varie influenze esercitate, in combinazioni multiple, dall'educazione, dal governo, dalle leggi, dalle personali esperienze sull'individuo.

Helvétius raggiunge dei fenomeni etico-giuridici

offerta dalla storia una comprensione cui non sono pervenuti i maggiori pensatori a lui contemporanei, Voltaire, Rousseau, Diderot. Morale o buono è quel fatto o quel costume che in qualche modo torna di vantaggio alla generalità. Questa è la chiave per l'interpretazione dell'umane consuetudini, anche in quella parte che può apparirci più stravagante o feroce. Quei costumi stessi che ci ripugnano, in determinate condizioni, devono essere stati in reale od apparente rapporto di dipendenza coll'interesse comune. Così si fa luce sulla storia del costume. Helvétius manca delle cognizioni adeguate per illustrare il suo asserto, ad ogni modo è in progresso sul pensiero astratto ed antistorico del suo secolo. Ciò che invece lo accomuna ai riformatori dell'illuminismo è la fiducia illimitata ch'egli accorda alla ragione umana e alla forza creatrice della legge in ogni campo. Tutto, anche la moralità quindi, si può ottenere con questi mezzi autoritari. C'è in potenza il programma rinnovatore della rivoluzione. Le opportune e razionali variazioni dell'ambiente (*milieu*) plasmeranno la docile natura dell'uomo, che è sostanzialmente sempre la stessa.

Delle due opposte tesi: quella ottimista, col- l'educazione si può tutto e quella pessimista *velle non discitur, operari sequitur esse*, qual'è più pericolosa dal punto di vista sociale? I Francesi si sono dalla Rivoluzione in poi mantenuti sulla direttiva della prima, non ostante l'influsso della scuola storica e degli indirizzi filosofici a quella collegati. Per Helvétius l'uomo non è nè buono nè cattivo, nè pacifico, nè ostile a' suoi simili; diventano gli uomini l'una cosa o l'altra secondo li uniscano o dividano comuni o contrari interessi. Il che poi dipende dalle leggi o dall'educazione che su di loro agiscono. L'uomo è un prodotto del *milieu*. Nel combattere la teoria del senso morale innato, Helvétius rimane sul terreno di Hobbes e Hume. L'uomo diventa un essere morale in quanto si abitua,

mercè un' appropriata educazione, a scorgere il proprio nell'interesse generale, e a sentire nella soddisfazione di quello la propria soddisfazione. Non bastano i principî a moralizzare una nazione, se pur forse sono sufficienti per un singolo individuo, ci vuole il sistema delle leggi. Questo deve imitare il procedimento della natura. Essa sanziona i suoi comandi col piacere e i suoi divieti col dolore; docile a' suoi cenni l'uomo obbedisce. Perchè un legislatore armato degli stessi poteri non raggiungerebbe un risultato identico? Se l'uomo non provasse sentimenti, gli sarebbe impossibile diventar morale, ma l'impulso, a torto screditato, verso la felicità fornisce le redini per piegare la passione del singolo verso il bene di tutti. L'immoralità non nasce dalla corruzione della natura umana, ma dall'imperfezione della legge. Lo testimoniano quei codici di moralità, che furono le legislazioni classiche. Quest'appello ai modelli di Roma e di Grecia diventerà uno dei ritornelli degli uomini dell' '89. L'abitudine di agire virtuosamente una volta presa diventa natura. Nè si potrebbe agire contrariamente senza disagio, turbamento o rimorso. E qui come in Hartley si ricorre alla legge di associazione per chiarire la trasformazione del fatto fisico in fatto morale. È bene notare la superficialità psicologica del francese di fronte alla finezza analitica degli anglo-scozzesi.

Però da Helvétius Bentham, e ne ha piena coscienza, ha appreso che l'uomo è sempre e soltanto retto dall'amor di sè, che i cosiddetti giudizi morali altro non sono che i comuni giudizi d'una società relativamente ai propri interessi generali, che è futile proporre un criterio di virtù che non sia quello della capacità di promuovere la felicità collettiva, come è inutile contentarsi di esortare gli uomini alla virtù o rimproverare loro il vizio; la funzione vera del moralista è quella di mostrare la coincidenza della virtù colla felicità individuale; quindi sebbene

già la natura abbia tra loro legati in vari modi gli umani interessi e l'educazione sviluppando la simpatia e l'abitudine dell'aiuto reciproco molto possa estendere la solidarietà, il moralista per eccellenza è pur sempre il legislatore che potendo agire sull'egoismo colle sanzioni legali, modella a sua posta l'umana condotta. Queste dottrine formeranno lo sfondo di tutta l'attività filosofica di Bentham.

Ad Helvétius si ricollega lo sviluppo posteriore del problema etico nell'illuminismo francese, in parte per integrarlo, in parte per combatterlo. Fra gli oppositori, Voltaire fu l'avversario principale. Per lui c'è un fondamento innato e naturale della moralità. Sebbene ritorni spesso su questo pensiero, non lo precisa abbastanza dal lato psicologico. Attraverso tutti i cangiamenti dei costumi, qualche cosa per lui rimane sempre identico. Con tutto ciò deve molto spesso ricorrere all'egoismo. Il *bon sens* diventa il suo criterio, sia contro le stravaganze dell'etica mistica, sia contro gli eccessi logici del naturalismo. A differenza di Helvétius che aveva svalutato affatto la religione, dichiarandone i danni morali reali e i vantaggi fantastici, Voltaire, che attacca la superstizione, l'intolleranza, il fanatismo acerbamente, rispetta la religione e mette in salvo il concetto di Dio. L'ateismo non giova alla morale, anzi è tanto pericoloso quanto il fanatismo. La necessità pratica del teismo rimane uno dei caposaldi della sua morale, una società senza Dio è inconcepibile (1).

§ 6.
Voltaire
(1694-1778).

Come forza d'eloquenza ed originalità di pensiero Rousseau supera di gran lunga tutti i suoi contemporanei; concordando coi quali negli ideali di libertà, uguaglianza e fratellanza umana, se ne distacca però per il concetto che si fa della natura umana, dell'educazione e pei mezzi che devono

Rousseau
(1712-1778).

(1) *Dictionnaire philosophique* (1764); *Le philosophe ignorant* (1766); *Reponse au système de la nature* (1777).

condurre alla sognata perfezione dell'età futura (1). Il suo punto di partenza è l'originaria bontà ed eccellenza dell'uomo allo stato di natura, messa da lui in contrasto colla corruzione della società civile. A spiegare tali frutti del vivere civile sembrerebbe più adatta la teoria dell'egoismo che non quella dell'innata benevolenza. Ma Rousseau non si propone una questione storica; apostolo e riformatore, egli capovolge i termini e mette in principio sotto il nome di natura, quello che deve essere in fine, la esigenza ideale d'una nuova società umana. Rispetto al problema religioso si ripete lo stesso che per quello sociale, la religione naturale è stata corrotta nella sua originaria purezza e chiarezza dalle folli superstizioni delle religioni positive. Così si colpisce tutto l'ordine storico attuato nel doppio privilegio della nobiltà e del clero in nome del superiore diritto della natura. Non si dimentichi che Rousseau è il plebeo che fa irruzione nella società francese, che il suo pensiero è l'espressione genuina del popolo, la sua passione e la sua protesta. Mettersi contro la civiltà, cioè contro lo Stato, le classi, contro le arti, la scienza, le lettere, la coltura, vuol dire per Rousseau schierarsi in favore dell'umanità reietta, esclusa da ogni diritto e bene della vita, allontanata dal comune banchetto della natura; in una parola dichiararsi per la Rivoluzione. È il problema della civiltà visto non dall'apice ma dalla base, e per comprendere il significato di questo evangelo sociale bisogna paragonarlo ne' suoi effetti a quello religioso e morale della prima età cristiana. L'eguaglianza politica proclamata da Rousseau nel *Contrat social*, si svilupperà in seguito nell'eguaglianza economica affermata da Mably, il primo teorico del comunismo moderno. Rousseau che nega il progresso, anzi lo giudica regresso, sommovendo

(1) *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1754); *Émile* (1762); *Du Contrat social* (1762).

la coscienza contemporanea contro lo Stato attuale, rende questo progresso necessario.

Si è osservato però giustamente che da quelle premesse critiche, scarse o nulle sono le conseguenze tratte in ordine alla pratica condotta dell'individuo e la sua educazione morale. Il problema etico appare singolarmente ridotto nell'*Emilio*, e la moralità del suo alunno modello, chiusa nell'angusto cerchio dei sentimenti personali, non si differenzia punto da quella del ben inteso interesse da lui rimproverata ad Helvétius. A Rousseau sembrano sufficienti la fede nell'innata bontà dell'uomo e lo sviluppo della pietà. Al resto provvedono i nostri impulsi religiosi. Per lui infatti la religione non è solo una necessità della ragione come per Voltaire, ma più assai del cuore. Non è la logica che possa definire se Dio sia o no; l'unico fondamento della fede è il sentimento. Credere o no è indipendente da noi (*religion du cœur*). La sua religione è piuttosto un dato naturale che non di rivelazione. Col suo vivo senso della natura e di Dio, Rousseau è il vero padre del sentimento religioso e romantico moderno. L'ascendente da lui esercitato sull'*Aufklärung*, incluso Kant, è indiscutibile.

Dio dà all'uomo la coscienza per amare il bene, la ragione per comprenderlo, la libertà per sceglierlo. Nasce da questa convinzione quell'ottimismo radicale di Rousseau, che lo fa tanto fiducioso di fronte alla natura quanto diffidente di fronte alla società. Però il concetto di libertà resta per lui nei limiti del determinismo: sono libero perchè la mia volontà agisce di per sè, se veramente faccio quello che ho voluto fare, visto che il volere dipende dalla ragione e dal giudizio, queste due forze libere. E questa religione poi che è tutta la morale non rimane per Rousseau una cosa privata: Dio, l'immortalità, la libertà, il dovere, la santità del patto sociale, non sono certo cose indifferenti allo Stato. Robespierre che inaugura il culto dell'Essere su-

premo e mette l'esistenza di Dio all'ordine del giorno, traduce in pratica la dottrina del maestro.

Gli
Enciclopedisti
D'Alembert
(1717-1783).

Anche tra gli Enciclopedisti il principio dell'egoismo trovò oppositori. D'Alembert già in una lettera a Federico il Grande, a proposito del suo *Essai sur l'amour-propre*, dov'era sostenuta la dottrina dell'egoismo come principio universale delle nostre azioni, esprime dubbi circa la sua validità. La morale è tanto più pura quanto più universale, l'amore dell'umanità è il suo principio supremo, la famiglia sta al di sopra dell'amor proprio, la patria al di sopra della famiglia, l'umanità al di sopra della patria. Ma il principio teorico rimane pur sempre l'egoismo, visto che nessuna legge naturale o civile può imporci d'amar più gli altri di noi stessi, e la vera fonte d'ogni sacrificio è un illuminato egoismo.

Diderot
(1713-1784).

Diderot è anche più esplicito: nonostante il suo schietto naturalismo, si oppone ad Helvétius. Bontà, abnegazione, capacità di sacrificio non si possono dedurre dall'egoismo attraverso la complicata macchina dell'educazione e della legislazione. Sono doti se non a tutti almeno ad alcuni, fornite direttamente dalla natura. L'educazione morale non equivale ad un *dressage* tecnico. Si sente in lui l'influsso di Shaftesbury soprattutto nel collegamento dell'elemento etico con quello estetico. Diderot non costruisce una dottrina sistematica, ma lascia parlare la sua calda ed entusiastica natura. Elogia la passione che può esser fonte di dolori anche gravi, ma anche di tutte le umane gioie e delle più grandi opere.

§ 7.
D'Holbach
(1723-1789).

Dalla parte di Helvétius, a completarlo anzi, si schiera d'Holbach. Il naturalismo francese trova nel *Système de la nature* (1770), la sua espressione definitiva; quel libro fu come la Bibbia in cui si trovano raccolti tutti i materiali critici diretti alla demolizione dell'*ancien régime*. Terribile opera distruttiva, ma povera ricostruzione. L'uomo è *ab*

initio amorale. Nei puri limiti del sensismo, bene e male sono semplici condizioni soggettive; da esse attraverso l'esperienza, la riflessione, l'educazione, le leggi, si svolge quella più larga sensibilità che pone il singolo *io* in rapporto di dipendenza sempre più grande col tutto, e lascia prendere alla moralità il posto della nuda sensibilità. È morale colui che ha imparato a trovare la sua felicità e il suo interesse in una forma di condotta che gli altri lodano e pregiano nel loro interesse. Buono è colui che gode del bene e del piacere che egli ad altri procaccia colla propria azione. L'amor di noi stessi è fonte per noi di maggior gioia quando lo vediamo moltiplicato tra quelli coi quali ci ha riunito il destino. L'esercizio della virtù risveglia in noi bisogni che la virtù sola può soddisfare. Ecco come possa dirsi che la virtù sia premio a se stessa. E anticipando la religione dell'umanità di Comte, d'Holbach afferma che « devesi dare ad ogni cittadino la coscienza che la società cui appartiene non potrebbe esistere nè mantenersi senza moralità; ad ogni istante l'esperienza gli deve insegnare che il benessere dei singoli è condizionato dalla felicità e dalla conservazione del tutto ». Rinunciando esplicitamente ad ogni trascendenza, egli pone l'esclusivo fondamento della morale in questo inscindibile legame che corre tra l'impulso alla felicità propria e quello alla felicità altrui, pel fatto dell'assoluta dipendenza tra individuo e società. Scoprire però tal fondamento, e spiegare mediante l'analisi psicologica del fatto etico come di qui scenda il rapporto tra dovere e tendenza, tra dovere verso di sè e dovere verso gli altri, e come si formino i valori etici, son due cose assai distinte. D'Holbach sta qui tanto al di sotto di Helvétius quanto questi era rimasto al di sotto di Hume e di Smith. È invece notevole la sua posizione nel problema della libertà del volere. Determinista convinto, parte dalla legge di causalità e riduce il fatto psichico al fisiologico, secondo la

tesi materialista. Combatte quelli che nel determinismo denunciano la ruina dell'etica e del diritto di punire. L'indeterminismo ha, dice egli, radici teologiche, senza la libertà di peccare l'uomo non può offendere Dio, il libero arbitrio è necessario per fondare una teodicea. Ma non per la giustizia umana, perchè tanto è necessario il delitto come la pena. Anche per essa c'è un motivo, la difesa sociale, ed è merito di d'Holbach d'aver sostenuto, come il Beccaria, questo nuovo punto di vista nel diritto penale, protestando energicamente contro la vieta tesi dell'espiazione.

Ma la grande questione di quel secolo era quella del rapporto della morale colla religione, nel quale era implicito il gravissimo problema dell'emancipazione definitiva della società laica dal sacerdozio e dalle istituzioni ecclesiastiche. Per gradi successivi si doveva giungere a proclamare l'autonomia dell'etica accettando la soluzione radicale d'una morale senza Dio, di un'etica esclusivamente umana e sociale. Bayle aveva detto che l'ateismo non è necessariamente immoralità, Hume aveva proclamata l'identità della vera religione e della morale, rendendo quindi la prima quasi superflua; Helvétius va più innanzi, esclude gli effetti morali della religione, mentre Toland e Shaftesbury lanciano dardi avvelenati contro il sistema chiesastico e Voltaire ne denuncia il carattere superstizioso e l'intolleranza. Si conserva sempre un rispetto, pur nella libera critica e nella più mordace polemica, per la vera religione; il teismo o il panteismo seducono tuttora molti spiriti, avvicinando Dio alla natura. D'Holbach vuole tagliare in modo assoluto questo nodo tradizionale che da secoli nella mente dell'uomo unisce Dio e il mondo. La sua concezione esclusivamente meccanica elimina il concetto di Dio. Il suo diventa quindi il testo classico del materialismo, ed una esplicita restaurazione dell'antico spirito antireligioso epicureo, che secoli

di anatema ecclesiastico non erano riusciti a estirpare nel medioevo, che risorge nel pensiero moderno in forme larvate dal Valla al Gassendi all'Hobbes, finchè riappare e si svela apertamente come momento conclusivo dell'età dei lumi.

Affrancata dall'elemento religioso questa morale però non riesce a raggiungere l'umano nel più ampio senso della parola, essa mantiene un carattere più individualistico che sociale, facendo capo ad una affermazione di diritti privati più che non pubblici. L'eguaglianza è attuata negativamente nella libertà, e non positivamente questa in quella, e quanto alla fratellanza non va al di là d'un vago umanitarismo e d'una filantropia a fior di pelle!

Il senso profondo della solidarietà che le generazioni successive degli uomini realizzano nel tempo, e del vincolo che stringe il singolo al tutto, principio base d'una nuova etica sciolta dalla tradizione religiosa e dalla speculazione metafisica, sfugge a tutti. Forse si dovrebbe fare un'eccezione per Condorcet, che precorrendo Comte nella sua filosofia del progresso, sui gradini stessi del patibolo si fece banditore d'una nuova fede, quella nel regno degli uomini, messo al posto del regno di Dio. Un sereno ottimismo spira dal suo vangelo del progresso che la ragione umana è destinata a far trionfare nel mondo. Progresso di opere, di sapere e di virtù. Condorcet afferma risolutamente questo progresso morale, che ha per suo organo specifico la scuola laica; l'educazione morale si fonda insieme sui nostri sentimenti morali e sulla ragione. Ne discende questo trinomio: virtù-moralità-felicità! Condorcet è in un certo senso il Giovanni che apre la via ai grandi profeti dell'evoluzionismo moderno (1).

Nella Francia ogni passo nello sviluppo filosofico segna una rottura col passato: Descartes signi-

Condorcet
(1743-1794).

§ 8.
De Maistre
(1753-1821).

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795).

Il ritorno
alla fede.

ficò il distacco dallo scolasticismo peripatetico; nel XVIII secolo il sensismo, d'ispirazione inglese, rappresentò la rottura col cartesianismo metafisico; nel XIX lo spiritualismo, d'ispirazione tedesca, tagliò i ponti colla filosofia materialistica del secolo precedente. La Restaurazione non è solo nell'ordine politico; ma anche in quello mentale. Una scuola di teologi cerca ora di ricondurre tutto l'ordinamento della vita umana come tutta la sua comprensione a principi soprannaturali. Bonald, de Maistre e Lamennais sono le tre figure più importanti di questo movimento. Ma di tutti de Maistre è il più rappresentativo; il principio d'autorità viene da lui affermato senza restrizioni. La storia attraverso le aberrazioni rivoluzionarie ha dato la prova della impotenza della ragione umana a ben guidare gli uomini; ai mali presenti non può rimediarsi che facendo appello ad un potere supremo e infallibile, quello che Dio stesso conferisce ai suoi rappresentanti sulla terra: la Chiesa e lo Stato. Solo la tradizione e l'autorità possono condurre lo sviato spirito dell'uomo attraverso il pauroso labirinto di mistero che è il nostro mondo! « Nonostante il sillogismo, la ghigliottina e l'epigramma » la potenza spirituale della Chiesa trionfa e riprende nelle sue mani la direzione sociale e morale della umanità (1).

Maine de
Biran
1766-1824).

Il significato della scuola autoritaria consisteva nella energica affermazione ch'essa aveva fatto di valori storici opposti a quelli razionali dell'illuminismo. Ma così concepito il principio d'autorità era qualche cosa d'esterno e di brutale, ed era naturale che lo sforzo del pensiero fosse diretto a rivendicare i diritti imprescrittibili degli intimi valori della coscienza tanto contro l'astratto razionalismo dell'età dei lumi, quanto contro le imposizioni auto-

(1) *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821); *Du Pape* (1829).

ritarie del teologismo cattolico. Maine de Biran, il maggior psicologo della Francia nel secolo scorso, compie quest'opera. I grandi avvenimenti che avevano riempito la sua epoca erano rimasti estranei alla sua anima, o per meglio dire quel dramma storico influi su di lui, nel senso di arricchire il contenuto della sua coscienza personale. Opponendosi alla scuola autoritaria, che non attribuisce nessuna importanza alla libera spontaneità dell'uomo, egli pretende invece che solo approfondendo la natura e le leggi della vita psichica sia possibile fissare il punto donde i fatti morali e religiosi si iniziano. Quelli che mossi esclusivamente dal bisogno d'azione e direzione sugli uomini fanno appello al principio d'autorità nella scienza e nella pratica, difettano d'amore per la verità e rendono l'anima passiva, imprimendole ogni direzione dal di fuori. Biran trova a simiglianza degli Stoici, nella coscienza dell'energia, mediante la quale l'io si libera dalla passività e dalla involontarietà, un asilo contro gli interni ed esterni turbamenti. E se anche più tardi questo non gli basta, s'egli utilizzando la distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno, cerca il suo solido punto d'appoggio in un rapporto con qualche cosa che sia situato al di là di tutta la fenomenalità, la sua religiosità non ha alcun carattere confessionale. Il sentimento religioso non può esser prodotto dall'esterno, ma deve formarsi spontaneamente nell'anima che trova in sè le immagini dove s'esprime l'idea dell'eterno e dell'infinito. La religione che è più sentimento che non credenza, offre alla nostra attività spirituale l'occasione di aprirci la via ad una vita superiore, la vera *vita dello spirito*, opposta alla vita nella volontà e nella ragione, la *vita umana*, che a sua volta si oppone alla semplice espressione del sentimento vitale, la *vita animale*. Biran chiama questa forma superiore della vita mistica dell'entusiasmo il più alto grado che possa raggiungere l'anima umana identificandosi col suo oggetto su-

premo e ritornando alla sorgente donde è emanata (1).

Cousin
(1792-1867).
Etica
spiritualista.

Più importante non per originalità ma per influo esercitato sull'educazione spirituale della classe dominante dopo la rivoluzione di luglio in Francia, fu l'opera compiuta da Vittorio Cousin, mediante un insegnamento di carattere spiccatamente storico, e d'indirizzo eclettico, diretto a costituire una filosofia ufficiale diramantesi dalla università nella scuola media. I suoi elementi movendo dal panteismo hegeliano e schellinghiano d'una filosofia dell'identità, attraverso il platonismo cristianeggiante e il cartesianismo teologico, dovevano concludere in un rinnovato Spiritualismo. Si disse, e non a torto, questa del Cousin una metafisica tedesca infranciosata (2).

Anche il problema etico è da lui posto storicamente e risolto ecletticamente. Sottoposti ad esame i diversi sistemi: la morale teologica eteronoma, l'eudemonismo tanto egoistico quanto sociale, la dottrina del sentimento morale anglo-scozzese e il razionalismo kantiano, Cousin si mostrò avversario implacabile della dottrina eudemonistica di Mandeville, Helvétius, Holbach, accusandoli di falsificare i concetti morali di dovere, virtù ecc., che ricondotti all'egoismo non hanno il significato che si dà loro ordinariamente. La morale del sentimento non gli appare falsa ma incompleta. Occorre una più alta autorità, una misura più esatta: la ragione. La distinzione tra bene e male, che l'etica degli inglesi pone nel sentimento, è intuitiva e da essa discende il sentimento. Per lui sono convinzioni fondamentali il concetto assoluto del dovere e il carattere razionale dell'etica. Kant è per lui il vero

(1) *Œuvres philosophiques*, ed. Cousin (1841); *Œuvres inédites*, ed. Naville (1859); *Nouvelles œuvres inédites*, ed. Bertrand (1887).

(2) *Cours de philosophie* (1836) rimaneggiato col titolo *Du vrai, du beau, du bien* (1853); *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle* (1840-41).

creatore di questa scienza. Forte della dottrina del dovere puro, Cousin crede di scoprire quale fu l'errore capitale della Rivoluzione francese e quindi la causa del suo insuccesso; la contraddizione tra i suoi fini altissimi, e i suoi bassi principî morali. La Rivoluzione è dominata dall'idea della personalità, ma non riesce a fondarla anzi la nega; lotta per la libertà ma in nome d'una morale da schiavi, la morale del senso. I principî dell' '89 diventeranno verità quando saranno appoggiati ad una morale pervasa del loro spirito. Si vede qui che cosa deve diventare nella mente del suo fondatore stesso quest'etica dello Spiritualismo: un tentativo di fondare nella filosofia la dottrina del diritto uscita dalla Rivoluzione, creare cioè l'etica dei diritti dell'uomo e del liberalismo francese. In realtà poi questo Spiritualismo rimase senza efficacia sulla vita della nazione, rimase una filosofia della scuola separata dalla realtà, molto spesso col solo significato d'un movimento retorico e vuoto che mise la più aperta contraddizione tra la dottrina e il costume. La logica dei fatti s'incaricava di condannare inesorabilmente quei principî, di cui lo Spiritualismo s'era sforzato di fare un sistema di filosofia morale e giuridica.

La dottrina del Cousin che parte dal valore assoluto e necessario del giudizio e della verità morale è una riproduzione del kantismo, senza però accettarne il lato formale, per cui il bene è dedotto dal dovere e non inversamente. Per Cousin questo è scambiare l'effetto per la causa, non è la doverosità che fa buona e morale un'azione, ma al contrario la sua bontà e moralità la rendono doverosa. È un ritorno all'eudemonismo? In fondo quello del Cousin è appunto un eudemonismo razionale, una teoria dei valori ideali; dall'autorità della ragione sgorgano i concetti di bene, d'ordine, di legge, di dovere, una specie di mistico Verbo, principio del vero, del buono e del bello, *trait-d'union* con Dio che è la

sostanziale incarnazione d'ogni virtù, bontà e bellezza. Ciò ch'egli rifiuta di Kant è il soggettivismo, che può diventare scetticismo, per andare di nuovo verso la oggettività platonica, verso il realismo della ragione universale. Di qui il passo ad una restaurazione della morale teologica, fondata nel senso cristiano sulla volontà di Dio, era breve e quasi fatale.

Da Kant e Fichte, Cousin accoglie il concetto di libertà nel senso di autonomia morale come il contenuto della legge di ragione. Tutti gli uomini coscienti di sè sono esseri chiamati a questa autonomia, nasce di qui l'esigenza per parte degli altri del rispetto della loro persona, rispetto reciproco che porta alla correlazione tra dovere e diritto nella sfera della giustizia. Vi sono però doveri cui non corrispondono diritti, e questa è la sfera della carità, il sacrificio eroico di noi stessi. Questi doveri non si possono dedurre dal concetto di libertà e dignità della persona morale altrui: esse fondano il suo diritto non il mio sacrificio. Dunque la più alta espressione del genio etico sfuggirebbe al principio di questa morale. Non è la fredda ragione, egli afferma, che possa imporci il sacrificio; e allora con evidente contraddizione fa appello al sentimento, al sacro fuoco dell'entusiasmo donde sgorga il fatto eroico. In omaggio poi all'ordine che sarebbe spezzato nel mondo, ove il virtuoso fosse infelice e beato il vizioso, Cousin compie il solito passaggio dalla virtù alla felicità coll'appello alla giustizia divina. Qui come in Kant come nella teologia cristiana, l'eudemonismo spogliato de' suoi legittimi diritti prorompe sotto una falsa forma: la volontà morale non deve preoccuparsi di alcuna felicità, ma mentre pare che vi rinunci, ciò non di meno aspetta che da se stessa le venga incontro, e se la sua attesa fosse delusa spera almeno che Dio la compenserà nell'al di là di quanto essa è in credito quaggiù!

Aggiungendo poco di nuovo Jouffroy insiste su questo, che l'intero ordine giuridico e morale non si può giustificare se non con un rinvio ad un superiore ordine religioso. Che cosa è la nostra vita? Il frammento d'un dramma che manca di principio e di conclusione. Per render ragione d'una vita umana in sè e nel suo rapporto cogli altri, ossia per fondare una filosofia del diritto e una filosofia morale ci abbisogna un completamento, la religione; in essa ogni singola vita acquista il valore di parte di un tutto. Il problema dunque diventa di competenza della teologia o della teodicea (1).

Jouffroy
(1796-1842).

La miglior esposizione popolare dei pensieri di questa scuola fu quella che ne fece Jules Simon nel suo notissimo libro *Le Devoir*.

Il passaggio dalla morale dell'uomo, che fa capo al concetto di personalità e di libertà e sbocca nella teoria dei diritti naturali secondo i dettami del filosofismo razionalista rivoluzionario, alla morale della società che culmina nel concetto di solidarietà nel lavoro e per diverse correnti sfocia nelle sistemazioni del nuovo diritto economico, assorbendo nella questione sociale la totalità dei problemi che investono la destinazione dell'uomo storico, e la sua condotta, si operò in Francia per la prima volta nel periodo burrascoso che seguì la caduta dell'Impero, ed ebbe per iniziatore il Saint-Simon. Questo pubblicista e riformatore più che filosofo, ha però un significato nella storia del pensiero filosofico, come quello che può dirsi abbia posto le basi comuni del socialismo moderno e del positivismo. Il suo punto di partenza è la convinzione che una nuova organizzazione della società non sarà possibile se non a condizione che una nuova concezione del mondo prevalga. E questa concezione non può esser che fondata sulle scienze positive. È interessante notare come questo movimento faccia capo ad

§ 3.
Saint-Simon
(1780-1825).
La morale
sociale.

(1) *Cours de droit naturel* (1835); *Mélanges philosophiques* (1833).

uomini di coltura scientifica, medici, ingegneri, ed abbia avuto per centro di diffusione la *Scuola politecnica* in opposizione all'elettismo spiritualistico e conservatore della *Scuola normale*. Questa filosofia dei *politecnici*, che doveva con Comte dare il più importante contributo francese alla storia del pensiero nel secolo XIX, è nello stesso tempo quella che in maggior contatto coi problemi del tecnicismo industriale moderno e del lavoro produttivo doveva aprire la via verso la concezione d'una nuova società e d'un nuovo sistema di diritti e rapporti umani.

Saint-Simon infatti consacrò la maggior sua attività all'elaborazione d'un vasto piano di riforma destinato a far passare la vita industriale ed economica in prima linea di fronte al sistema politico, che non avrebbe avuto più che un valore subalterno. Invece dei nobili e dei giuristi alla testa della società avrebbero dovuto porsi grandi industriali ed uomini di scienza. Scopo ultimo di questa riforma era quello di sollevare intellettualmente ed economicamente quella classe lavoratrice che attualmente languiva nella maggior sofferenza. Non più le vane lotte costituzionali e parlamentari, la forma estrinseca del governo era a' suoi occhi indifferente, tanto più che in fondo il governo non è che un male necessario. Si tratta di ringiovanire la società. La molla destinata a mettere in movimento la società nuova doveva, secondo Saint-Simon, essere l'intelligenza dell'armonia degli interessi, pensiero preso da Helvétius e più tardi sviluppato da Bentham. Ma in seguito fece appello alla filantropia, proponendo una specie di rinnovato Cristianesimo che consistesse soprattutto in comandi di amore, con la differenza capitale però che la vita terrestre deve essere vissuta per se stessa e non come mezzo per il conquisto d'una esistenza soprasensibile. La proprietà si giustifica in quanto abbia un'utilità di carattere generale, non come pretesa dell'egoismo singolo. L'interesse massimo è di mettere la terra

in stato di rendimento. Le cose e non gli uomini debbono diventare oggetto di governo. Invece di sfruttarsi reciprocamente, gli uomini devono sfruttare il mondo. Lo Stato è il mezzo più adatto per questo sfruttamento. Nel campo delle idee, Saint-Simon si distanzia tanto dalla filosofia della Restaurazione, quanto da quella della Rivoluzione. Caratteristico il suo giudizio sul Medioevo, che per lui è un grande periodo organico. Allora il mondo civile fu cementato dalla fratellanza e dalla fede comune. Il clero era la parte eletta della nazione. Caduto il sistema medioevale siamo stati gettati nel caos morale e sociale. Solo la scienza è capace di restituire alla società quella forza organica che l'egoismo le ha tolto. La scienza positiva ridotta a sistema sarà la forza morale onde uscirà un nuovo periodo organico. Si può dire che qui in germe il positivismo esista. Saint-Simon si eleva ad una concezione della storia come un processo di sviluppo continuo. Restituito al medioevo il suo valore di periodo organico moralmente e socialmente, diventava quello dell'età critica e del liberalismo il periodo della decomposizione. Un sistema nuovo ne sarebbe uscito più tardi e la scienza era destinata a fondarlo. L'umanità avrebbe costrutta la sua fede e la sua morale sull'esperienza. Solo così sorgerà una concezione integrale dell'esistenza capace di raccogliere intorno a sé la totalità degli individui di un gruppo sociale dando alla vita nuovamente l'unità di tutte le sue forze. I continuatori del Maestro sono partiti di qui per distinguere il complesso della storia universale in periodi critici e periodi organici (1).

Sebbene Proudhon sia agli antipodi dello Spiritualismo vigente, filosofia accademica che ha un valore essenzialmente conservatore per la costituzione politica e sociale dello Stato, egli, l'autodidatta,

§ 10.
Proudhon
(1809-1865).

(1) *Réorganisation de la société européenne* (1814); *Système industriel* (1821-22); *Nouveau Christianisme* (1825).

il rivoluzionario che aspira al sovvertimento generale di quell'ordine fondato sul privilegio e sulla iniquità, tuttavia c'è un terreno comune su cui si incontra co' suoi avversari, e questo è il pensiero ereditato dalla Rivoluzione. Con questa differenza sostanziale di valutazione però: che Cousin e i suoi discepoli ritenevano elementi essenziali, o almeno utilizzabili, della Rivoluzione quelli che l'Impero, la Restaurazione e infine le recenti istituzioni fissate nella Monarchia di luglio avevano finito per accettare; mentre Proudhon non vedeva in quei prodotti che la caricatura del pensiero rivoluzionario. Fin qui la Rivoluzione non aveva assolto che la parte negativa del suo compito. Da essa non era nata la nuova organizzazione del lavoro, che avrebbe dovuto sorgere dalle ruine dell'antico sistema, ma soltanto un nuovo ordine politico dentro al quale si celava una reale anarchia economica (1).

La società civile che deve essere costruita secondo i principî della Rivoluzione è tuttora un sogno del futuro. Con questo non si deve proclamare il fallimento; no! i frutti dello spirito domandano tempo per maturare. In che sta il punto di congiunzione ideologico tra i due opposti sistemi che sono destinati da questo momento a lacerare in due parti con una ferita insanabile la coscienza europea: liberalismo e socialismo? nel pensiero dei diritti dell'uomo, quali la Rivoluzione li aveva proclamati attraverso l'elaborazione dottrinarie dei pensatori del XVIII secolo. Ma di quella ideologia il liberalismo mette in maggiore evidenza e colloca, per così dire, al primo piano, il concetto di libertà, convinto com'è che nella libertà stessa è compresa quell'unica eguaglianza di cui gli uomini nei limiti della natura e della storia sono capaci ed hanno in definitiva bisogno per il pieno svolgimento della

(1) *Œuvres complètes* e soprattutto *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858).

loro personalità e il conseguimento del loro fine; il socialismo invece si attacca di preferenza all'idea di eguaglianza, nella persuasione che una libertà che nei fatti si traduca nella più sfacciata dimostrazione di disuguaglianza è assolutamente priva di valore.

Il diritto umano non nasce nè da patto nè da legge positiva, ma è l'espressione dell'esigenze della nostra natura, della sua essenza spirituale. Questo concetto base si trova al punto di incontro delle due linee divergenti. Influsso comune sull'uno come sull'altro indirizzo di pensiero, è stato quello esercitato dalla filosofia tedesca. Più caratteristico in Proudhon l'ascendente di Hegel col quale coincide nell'equazione assoluta tra diritto e morale. Contenuto della giustizia e principio di tutta l'etica è il senso della dignità personale estesa a tutta l'umanità: diritto è l'esigenza al rispetto di questa dignità, dovere per converso l'obbligazione di riconoscerla (reciprocità dei due termini); insomma è sempre il rispetto della persona, diverso solo in riguardo al soggetto, variando l'*io*, cui si riferisce. Chiamiamo « diritto » appunto questo sentire ed affermare la dignità dell'uomo dapprima in tutto quanto tocca la nostra propria persona, quindi anche nella persona altrui e ciò senza calcolo egoistico, come senza riferimento alla volontà di Dio o al comando d'un legislatore. Difendere questa dignità in ogni circostanza e contro le stesse nostre passioni: ecco la giustizia! Proudhon sostiene la supremazia del diritto sulla carità. Non possiamo amar tutti, ma possiamo rispettar la dignità d'ognuno. Ciò che egli condanna è la tradizionale concezione chiesastica che si possa costruire una organizzazione sociale sul principio di carità.

In opposizione allo Spiritualismo, il concetto di diritto e di dignità umana resta presso Proudhon nei limiti puramente antropologici. Il diritto è immanente; con ciò il suo non è nominalismo etico

Morale
e diritto

ma una dottrina realistica, che nella costituzione psichica dell'uomo si sforza di trovare una base organica alla morale ossia alla giustizia, che sono equipollenti. La giustizia non scende dall'alto e non è nemmeno imposta dal di fuori, dalla società. Come la specie possederebbe una dote che mancasse all'individuo? Nel diritto non c'è solo un rapporto, nessun ordine sociale si mantiene sulla base del calcolo degli interessi e là dove ogni colpa si risolve in un calcolo sbagliato. Volendo fondare il diritto nell'organizzazione psichica dell'uomo, esso fa intervenire una facoltà che entra in atto, non sì tosto l'uomo si trova in faccia all'uomo, e il cui prodotto deve essere la giustizia; onde questa si comporta con quella come la memoria col ricordo, l'intelletto col concetto, il sentimento coll'amore. Questa facoltà è qualche cosa di diverso che la naturale bontà dell'uomo, il sentimento di simpatia, l'istinto di socialità su cui il positivismo cercò di costruire la sua etica. In realtà sentimenti siffatti non potrebbero in alcun modo produrre il rispetto della dignità umana anche nel nostro nemico. Proudhon non ammetterebbe, come fanno i moderni evolucionisti, che la socialità di alcune specie animali possa considerarsi come l'antecedente della moralità umana. Ammesso che l'uomo sia un essere gregario, questa sua attitudine come quella degli animali è in contraddizione co' suoi più intimi impulsi. Perciò l'uomo non può mai essere trattato semplicemente come membro d'una comunità; accetta la comunità sociale solo a condizione di sentirsi in essa libero, condizione che non può essere soddisfatta se non per mezzo d'un sentimento particolare sovrapposto ma distinto da quello della socialità, cioè appunto il sentimento del diritto. Così Proudhon risuscita il vecchio retaggio dell'etica intuitiva: la coscienza, dando questo nome al sentimento del diritto o della dignità umana, che celebra come sovrano della intima vita, perchè ci tutela col suo triplice comando

contro le nostre proprie passioni, contro la violenza sugli altri, contro la sopraffazione per parte degli altri. Tra sentimento del diritto e altri impulsi corre lo stesso rapporto chè tra autorità e nuda forza. Che se chiama sovrannaturale questa volontà di diritto non vuol dire che sia trascendente, lo fa perchè esprime una condizione e disposizione non naturale, non originaria, bensì d'una natura superiore che deve essere creata nell'uomo.

Il problema della giustizia nella visione storico-filosofica che Proudhon se ne fa, si formula così: il diritto come un fatto eterno dell'umana natura pretende ad una validità assoluta, ma d'altra parte la sua relatività storica è indiscutibile: la tesi e l'antitesi stanno di fronte; Proudhon sente il contrasto, ma la sua dialettica non riesce a superarlo. La storia non corre così il rischio di d'iventare un indovinello? Capita un po' a lui quello che succedeva nel XVII e XVIII secolo ai sostenitori d'una religione e d'un diritto naturale, che poi in ogni forma concreta della storia eran costretti a vedere la deformazione e l'aberrazione di quel modello puro e originario. La giustizia concretata nella dichiarazione dei diritti dell'uomo e nel riconoscimento della sua dignità, Rivoluzione, a rigor di termini, solo di qui ha inizio. Tanto più che egli stacca del tutto il principio cristiano e chiesastico dalla vera giustizia, essendone anzi la falsificazione. Ma d'altra parte, se la giustizia non fosse innata nell'umanità, tutta la vita sociale sarebbe innaturale e la civiltà degenerazione. La soluzione per Proudhon sta in questo: posto ch'essa sia innata non vuol dire che i suoi precetti e tutta la ricchezza delle sue possibili applicazioni siano presenti fin da principio con piena chiarezza e precisione allo spirito dell'uomo. La vera formula della giustizia è frutto d'un lavoro secolare. Sorge così il concetto di progresso, *pendant* antinomico dell'idea dell'assoluto. Come certa è la giustizia, come certa è la libertà, così certo è il progresso;

Giustizia
e Progresso.

negarlo sarebbe bestemmia. La facoltà idealistica dell'uomo è la forza specifica del progresso che rende possibile la giustizia nella lotta degli interessi. Proudhon è forse il primo scrittore che abbia messo in luce *le rôle de la phantasie* nella formazione degli ideali umani. La giustizia il più alto, il più antico di essi, quello che ognor si rinnova, è un suo prodotto. Progresso non è tanto approssimazione alla giustizia assoluta, ossia ad un ideale fissato una volta per tutte, piuttosto consiste in ciò che in una rinnovazione fisica e insieme spirituale della schiatta, l'idea del diritto ch'essa deve realizzare, parallelamente si svolge, e si eleva come le forme dell'intera creazione.

Non c'è una bontà primitiva, il fatto stesso del progresso lo esclude; in ogni tempo e luogo il sentimento della cc'pa e del peccato fanno parte dell'umana coscienza. Il massimo errore teologico è quello di segnare due periodi: quello *ante* e quello *post culpam*, invece di riconoscere questo contrasto nella doppia natura dell'uomo stesso lungo tutto il corso della storia, inteso come eterna lotta, eterna espiazione. Pensieri di Hegel e Schleiermacher in veste francese! Chi dice uomo dice bene e male ad un tempo; la vita è oscillazione intorno a questo centro di gravità, la stessa norma di distinzione tra il bene e il male è un perpetuo divenire. Come l'uomo svia dalla giustizia? I pensieri possono facilmente coesistere tra loro, ma le cose cozzano duramente nello spazio tra loro. Le ideali esigenze di giustizia dell'umana coscienza marciano innanzi ad ogni istante più veloci che non le loro impronte stampate nei rigidi istituti giuridici correlativi. D'altra parte la natura umana è, nel suo intimo, conservatrice; ed ogni diritto ha la pretesa dell'eternità, nè sarebbe riconosciuto ove si presentasse solo come qualche cosa di transitorio. In questa contraddizione sta la radice del male. Che cosa è allora un sistema giuridico? Per gli uni un santuario degno

d'ogni rispetto, per gli altri non più che l'empia casa di idoli, che si deve abbattere. In fondo questa contraddizione è quella stessa tra diritto vigente e diritto ideale, la stessa lotta tra il feticcio e il vero Dio.

Tutto il contributo filosofico della Francia nel XIX secolo sta in questo contrasto: Spiritualismo e Positivismo, Cousin e Comte; al primo fa capo piuttosto la corrente formale e letteraria del pensiero francese, al secondo quella matematica e scientifica. L'uno e l'altro pretendono all'universalità, quella dello Spiritualismo dentro i limiti della tradizione filosofica così come era costituita, sforzandosi di appropriarsela mediante lo studio storico; quella del Positivismo aspira a fare della filosofia l'unificatrice del sapere, restituendole quel valore di sintesi che già ebbe in antico, ricostruendolo però su basi nuove fornite dalle scienze moderne. Lo schema comtiano di questo sistema positivistico delle scienze spinge all'estremo la concezione di Hume e Condillac: non soltanto la conoscenza umana è indirizzata ai rapporti dei fenomeni tra di loro, ma non vi è nulla di assoluto che ne formi la base ignota. L'unico principio assoluto è che tutto è relativo. Però abbandonando ogni problema di cause prime e fini ultimi delle cose, questo relativismo (più tardi si dirà correlativismo), non rinuncia alla pretesa universalistica del pensiero naturalistico matematico, assegnandosi il compito di ridurre tutte quelle relazioni ad una generalità, col fissare il loro ordine di ripetizione costante nel tempo e nello spazio, come leggi; queste non spiegano i fatti speciali, ma stabiliscono solo quelle uniformità, donde è possibile la previsione del futuro, risultato pratico della scienza: *savoir pour prévoir*. Le scienze gerarchicamente distribuite dal semplice al complesso, ma anche dal generale al particolare, vanno dalla matematica alla sociologia. La statica sociale ci dà la socialità come un fatto originario, la cui prima manifestazione è la famiglia.

§ 11.
Il Positivismo.
Comte
(1798-1857).

Una legge naturale, quella dei tre stati riassume la dinamica sociale. Per essa lo spirito dell'uomo passa dalla fase *teologica* attraverso alla *metafisica* a quella *positiva*. Nella prima i fenomeni sono spiegati mediante forze soprannaturali concepite antropomorficamente; nella seconda per mezzo di idee astratte, principi e forze supposti operanti dietro ai fenomeni, nella fase positiva cerca le leggi dei fenomeni, ossia i rapporti costanti che esistono tra i particolari sperimentati. Al processo intellettuale va parallelo un processo sociale, per cui l'ordinamento politico passa dallo stato sacerdotale-guerresco al dominio degli uomini di legge e infine allo stadio industriale (1).

Per morale Comte intende il complesso delle condizioni d'esistenza necessarie per la società umana in opposizione alla legge che regola il suo progresso: l'etica quindi nel suo aspetto essenziale fa parte della statica sociale, ossia della teoria dell'ordine spontaneo della società, però in quanto essa ha per fine di contribuire allo svolgimento delle qualità propriamente umane, una parte del suo contenuto non può determinarsi che su una base dinamica. Superando il sensismo di Helvétius per cui lo sviluppo sociale era spiegato come un'esigenza del tornaconto dell'individuo stesso, e l'utilitarismo inglese che fa dello stato sociale il maggior bene per ogni suo membro, Comte sostiene che l'innegabile utilità delle tendenze e dell'educazione sociale si dovette rivelare quando già la società era da un pezzo formata. Non è dunque essa che ha creato la società. Chè anzi ai primi gradi dello sviluppo son dubbj per l'individuo i vantaggi del consorzio, che forse più aumenta che non diminuisca i pesi della vita; il che può dirsi ancor oggi per i più bassi strati delle nostre stesse società civili. Se il vivere

(1) *Cours de philosophie positive* (1830-42); *Système de politique positive* (1851-54); *Catéchisme positiviste* (1852).

sociale avesse dovuto sorgere per calcolo forse non si sarebbe mai formato. Esiste invece e spesso nel più aperto contrasto cogli interessi personali. Non può dunque spiegarsi se non facendo appello ad un impulso istintivo verso la comunità che faccia contrappeso naturale all'egoismo. Comte lo chiama perciò l'altruismo. Si sente l'influsso degli oppositori inglesi al *selfish system*, Hume, Smith. Comte ponendo questa forza quale base organica della morale si separa tanto dall'utilitarismo quanto dallo spiritualismo, accostandosi ad uno schietto realismo. L'elemento morale non è frutto nè della pura libertà nè del nudo bisogno. Il suo germe originario è per così dire fuori della nostra volontà e coscienza. Non avviene lo stesso delle condizioni che rendono possibile la percezione degli oggetti esterni? Su di essa fabbrichiamo la nostra conoscenza del mondo e la nostra scienza, sulla base dei sentimenti costruiamo la moralità. Non senza però nell'uno come nell'altro caso un'attiva collaborazione dell'intelligenza. Questa non crea, ma organizza gli elementi fornitici dall'ordine generale del mondo. La distanza enorme, che nella teoria e nella pratica intercede tra il prodotto e gli elementi ond'esso si forma, dimostra l'importanza della funzione intellettuale. Così è tanto vero il dire che la morale è innata quanto che è acquisita. L'uomo è *ab initio* un essere fornito di disposizioni alla vita morale, ma diventa morale, si fa tale progressivamente. Anche negli animali vi sono impulsi egoistici e altruistici, ma solo l'uomo e la sua storia producono il costume etico. Sotto l'influsso di Gall, Comte cerca la base fisiologica di questa funzione psichica, e vuole l'impulso morale più spiccato nella donna, perchè quel frenologo pretendeva fosse prerogativa del cervello femminile la prevalenza del sentimento sull'intelligenza. Più tardi il Positivismo abbandonerà questa via e cercherà nella stessa vita animale gli antecedenti della futura vita morale dell'uomo, collegando ad esempio l'egoismo

colla funzione di nutrizione e l'altruismo con quella di riproduzione. Comte invece includeva l'impulso sessuale e perfino l'amor materno tra gli affetti egoistici.

Il fatto morale poggia dunque sull'equilibrio tra interessi e bisogni del singolo e quelli della comunità, equilibrio preesistente nella nostra natura, che la evoluzione perfeziona. È funzione specifica dell'intelligenza creare questo equilibrio sulla base della organizzazione dei nostri sentimenti; esso è tanto più perfetto quanto più l'intelligenza si rende padrona della direzione delle cose umane. L'interesse personale però non deve mai essere interamente distrutto. L'altruismo diventerebbe un amore vago e sterile, se non volesse riconoscere la legittimità delle soddisfazioni individuali, tanto negli altri che in noi stessi. Comte afferma che il concetto di bene altrui si può capire soltanto attraverso l'interesse personale, visto che quello non contiene se non ciò che questo ha di comune per diversi individui. Fosse anche possibile sopprimere ogni impulso egoistico, ciò significherebbe piuttosto alterazione che non miglioramento della nostra natura morale; in tal caso dei nostri impulsi sociali accadrebbe lo stesso che d'una intelligenza sottratta all'impero del bisogno; essi si smarrirebbero senza guida in opere di carità senza scopo e in uno snervante ascetismo. La vita morale e quella intellettuale si svolgono parallelamente. Per mezzo della simpatia, l'intelligenza s'emancipa dalla subordinazione esclusiva della sua attività all'egoismo, e per mezzo dell'intelligenza si acuisce il senso della solidarietà. L'accusa di rilassatezza morale fatta alle età di alta coltura intellettuale è fallace, e non vale per lo sviluppo generale della intelligenza, ma solo per casi determinati. Comte ha in seguito modificato la sua teoria del rapporto tra sentimento e ragione, dando al primo maggior importanza (*prépondérance affective*). Ne è risultato un vivo contrasto tra due

aspetti del Positivismo, quello romantico e cattolizzante e quello scientifico, rappresentato da Littré, che nega la subordinazione dell'intelletto al cuore, ragionando così: come mai, se stanno di fronte opposte tendenze egoistiche ed altruistiche, e il sopravvento dell'egoismo è un fatto naturale, si spiega che i sentimenti della simpatia possano predominare, finchè non sta di fronte che impulso ad impulso, sentimento contro sentimento? La ragione scopre che questi sentimenti simpatici, pel valore che hanno, abbisognano d'uno speciale sviluppo e si devono elevare sui rivali, essa dà loro maggior forza e costanza, che altrimenti non avrebbero. Littré trova assurdo escludere la funzione logica dalla moralità; solo l'intelletto possiede quella personalità che lo abilita alla funzione direttiva al di sopra d'ogni sentimento e passione, perchè egli solo è armato di evidenza. E solo ciò che è impersonale può servire di cemento a quel grandioso edificio della giustizia, in cui ragione ed affetto sono destinati a coabitare.

Littré
(1801-1881).

La sanzione che compete a quest'etica positiva è rappresentata da una doppia forza: a) la base naturale ch'essa ha nel sentimento; b) il benessere che frutta tanto per l'individuo quanto per la comunità. Questo rapporto di dipendenza tra benessere o sofferenza, azione morale o sua trasgressione, non è certo nè continuo nè primitivo; non per questo è meno reale ed efficace. Ogni atto nella propria sfera, produce effetti che si ripercuotono o sull'agente stesso, o sul suo gruppo (*milieu*). Effetti diversi, ma data l'uniformità relativa delle umane condizioni, essi finiscono per coincidere, per assumere una certa regolarità, donde nasce un criterio empirico di valutazione, circa una determinata forma di condotta in rapporto al bene dell'agente e del suo consorzio. Protratte per più generazioni queste esperienze si sommano, si perfezionano, e così si fissa il giudizio di valore della condotta,

Sanzione
morale
nel positivismo.

indipendente dalle circostanze accidentali che la accompagnano, e si forma il concetto normativo per cui essa è giudicata buona o cattiva, accompagnata da simpatia od avversione. Secondo una tal norma ciascuno vien dagli altri giudicato, come egli stesso li giudica e finisce anche per giudicare se stesso. Siffatta approvazione o riprovazione universale rafforza, completa, migliora i rapporti immediati in cui l'azione sta coi nostri sentimenti per guisa che non di rado accada una loro inversione: ciò che ci tornava immediatamente gradito vien sentito come cattivo, e quello invece che c'era penoso diventa buono. Ecco perchè tanto certamente quanto ci appar certo un assioma di geometria, sentiamo di non poter permettere a noi, quello che riproveremmo negli altri, o inversamente ci è impossibile rimproverare agli altri quello che noi stessi compiamo. E se spesso accade di peccare in segreto e inconsciamente contro questo principio, nessuno confesserebbe apertamente la propria colpa. Di qui le due formule comtiane: *Vivre au grand jour — ne rien faire, qui ne soit avouable*.

Questa concezione positivista dell'etica non esclude anzi include l'utilitarismo, press'a poco come accade di Smith, di fronte a Hume, di cui approfondisce psicologicamente il principio utilitario. Pur riconoscendo il bene generale come criterio etico, il positivismo francese non cade nell'illusione di render comprensibile attraverso il concetto di bene generale la genesi del fatto etico e rinuncia di farne la spiegazione del motivo che dà agli uomini occasione di assumere questo criterio ed agire conformemente ad esso.

Famiglia
e società.

Quanto allo sviluppo oltre la sfera individuale della moralità, Comte lo riconduce a due fattori: famiglia e società. La prima unità è la famiglia, qui appaiono le prime disposizioni che caratterizzano l'organismo sociale. L'individuo vi apprende a superare se stesso, a vivere negli altri, pur obbe-

dendo a' suoi più imperiosi istinti. La famiglia è un'unione più che un'associazione, in cui l'elemento sentimentale, ossia la simpatia, ha il sopravvento su quello intellettuale. L'opposto avviene nella società. Qui la simpatia è troppo debole per diventare la base dei rapporti sociali. Ma d'altra parte l'intelligenza della maggioranza è troppo scarsa perchè possa supplire al difetto del sentimento, con una più chiara visione del valore dei legami sociali. Per questo la vita di famiglia rimane sempre la vera scuola di quella sociale e dei sentimenti che ne sono inseparabili. Quanto alla società, fondata sulla divisione del lavoro, sullo scambio, sulla subordinazione necessaria ad un governo, le capacità intellettuali ne saranno l'elemento organizzatore. Non bastano la cooperazione degli interessi e la simpatia immediata, è necessaria una comunione intellettuale. Qui la formula è: i forti debbono consacrarsi ai deboli, i deboli rispettare i forti. Attraverso l'abitudine e l'educazione della solidarietà sociale, giungiamo alla formula etica: *vivere per gli altri*, che traduce la coscienza che abbiamo acquistato del fatto fondamentale della evoluzione umana, che cioè *viviamo per mezzo degli altri*. Anche l'uomo più dotato e più colto non può restituire all'umanità che una parte di ciò che da essa riceve. Bisogna che l'educazione renda cosciente questa dipendenza dell'individuo dalla società. Tutta la civiltà parte dalla natura e vi ritorna, ma è una natura per così dire nobilitata dallo spirito. « *L'ordre naturel constitue toujours une fatalité modifiable, qui devient la base nécessaire de l'ordre artificiel. Notre vraie destinée se compose donc de résignation et d'activité* ». Comprendere la legge nel cambiamento, il variabile nel permanente, ecco la più alta saggezza. Nell'esatta conoscenza della legge del nostro progresso sta anche il suo segreto. Quale compendio del suo sistema Comte presenta la nota massima: « *l'amour pour principe, et l'ordre pour base; le progrès pour but* ».

La religione
dell'umanità.

Lo Spiritualismo aveva finito per ritornare al dogma e al Cattolicismo tradizionale con Saisset, Bersot, Simon ed appoggiato al trionfo libertà-provvidenza-immortalità, aveva cautamente rinviato la causa della giustizia umana al tribunale supremo della cassazione divina. Comte opera il distacco totale dalla teologia e dalla metafisica; il segreto della teologia è l'antropologia, quello della metafisica è la teologia. Il vero oggetto della teologia è l'essenza trascendente dell'uomo posta fuori dell'uomo stesso, il vero oggetto della metafisica è il pensiero trascendente, ossia il pensiero dell'uomo posto fuori dell'uomo, il primo si chiama *anima*, il secondo *idea*. Comte faceva gran conto del sistema cattolico medievale, che aveva emancipato la morale dalla politica, emancipazione espressa nella teoria dei due poteri e nell'indipendenza di quello spirituale di fronte al temporale. Ma l'etica teologica non sa d'uno scopo dell'umanità come tale, essa non vede che l'individuo e la sua destinazione, la salvezza. La città dei santi, o il regno di Dio nell'al di là, non possono diventare un sostegno efficace dell'etica sociale. La filosofia positiva ha il compito di trovarlo, sostituendo a quel *sommo bene*, a quella divina speranza una realtà vivente, uno scopo palpabile. E lo trova nel concetto di umanità, come tutto organico, attuato nella solidarietà del singolo con questo tutto, in cui il concetto di progresso si concreta. Si entra così nella fase mistica del pensiero di Comte che culmina nella concezione del *Grand Être*, nella sua adorazione e nella nuova teocrazia di cui si fa banditore e pontefice. L'umanità è una realtà, nulla di umano si perde, nella lingua, nella scienza, nella tecnica utilizziamo i prodotti del genio e gli sforzi di quanti ci hanno preceduto. Questa concatenazione delle volontà e degli atti crea il senso della responsabilità e dell'interdipendenza. Nessuno può sfuggirvi, perchè ciascuno partecipa del bene e del male del tutto. Così l'egoismo

è del tutto superato. Se il tutto affermato dalla teologia era illusorio, la solidarietà è un fatto reale. Solo per uno spirito superficiale la vita manca di conclusione e di giustizia. Il dito della Nemesis si disvela a chi ficchi l'occhio profondo nella storia dell'umanità. La legge di natura che domina irremissibilmente, vi fonda un nuovo e più certo principio d'immortalità. L'individuo sopravvive nell'umanità per mezzo della sua opera, pensieri e fatti. Il meglio di lui ha diritto alla durata, cioè quanto gli è stato concesso di fare e di essere. A pochi eletti molto, agli altri pochissimo o nulla. Se religione, e il vocabolo stesso lo dice, significa vincolo e dipendenza, ecco fondata la religione dell'umanità!

Nell'etica francese più recente sopravvive il contrasto tra Spiritualismo e Positivismo. Il primo trovò una nuova espressione efficace nella veste neokantiana che seppe dargli Renouvier (1). Ragione e libertà ne sono i due capisaldi, entrambe comprese psicologicamente e non come potenze che abbiano lor radice in qualche cosa di trascendente alla nostra coscienza. La ragione è la facoltà di unificare la esperienza e di concludere; la libertà è il sentimento ognor presente alla nostra coscienza che accompagna il nostro agire. La soluzione critica nella questione della libertà morale è indipendente dalle opposte tesi del determinismo e del libero arbitrio, in quanto non si propone di fondare la morale sulla metafisica, ma inversamente giustifica le verità trascendenti colle supreme necessità etiche, trasformandole in postulati della morale. Ma Renouvier si contenta anche di meno: gli basta il fatto empirico, la testimonianza della coscienza; il sentimento della libertà che accompagna l'atto consapevole e a cui ogni uomo si riferisce quando si risolve all'azione, comparando sotto l'aspetto del bene i diversi pos-

§ 12.
Renouvier
(1815-1903).

(1) *Science de la morale* (1869).

sibili. Ecco la più semplice ma anche la più generale nozione del dover fare; esso non presuppone altro che l'essere ragionevole che abbia dei fini da conseguire. A costruire la morale basta quindi l'individuo isolato, in quanto soggetto del dovere verso di sè, donde più tardi si ricaverà il dovere verso gli altri. Su queste basi Renouvier costruisce un'etica pura che fa capo a un sistema d'azioni che diventano doverose per sè stanti e indipendentemente da qualsiasi scopo particolare. Il dovere verso di sè, formalmente considerato consiste nell'applicazione della ragione a regolare gli atti interni, e in seguito gli esterni determinati dagli interni. Ciò si compie sotto una duplice condizione che si può esprimere così: la legge intima della verità e della libertà. Formulando poi il concetto più generale della persona ne constata l'attuazione pratica nell'associazione coi nostri eguali, e il riconoscimento teorico distinguendo in noi due parti, l'essere reale od empirico, e l'essere generale o ideale. L'adempimento del dovere verso di noi è la garanzia del dovere verso gli altri. La società non è altro che la moltiplicazione delle persone (1).

Etica
scientifica.

Non sono mancati in Francia, sulle direttive sociologiche del positivismo comtiano innestate alle nuove correnti dell'evoluzionismo inglese, tentativi per trasformare l'etica in una scienza del costume, intesa come descrizione e storia o spiegazione e studio delle leggi del suo sviluppo. Il fatto etico

(1) Passando dal dogma alla critica, lo spirito fine di Renan finisce per concludere con uno scetticismo aristocratico. La verità o ciò che può dirsi tale in un dato momento del pensiero, appartiene agli spiriti privilegiati che professano la scienza e che tendono alla dominazione delle masse destinate a vivere nell'ignoranza e nell'errore. In una società bisogna che si formi una classe di uomini superiori in possesso dei più squisiti prodotti della coltura. Etica ed estetica si avvicinano. La suprema aspirazione dell'uomo è la contemplazione del mondo come spettacolo di bellezza e di forza.

— *Dialogues et fragments philosophiques* (1876); *L'avenir de la science* (1890).

come una parte della realtà sociale deve essere studiato oggettivamente, descritto e interpretato indipendentemente dalla valutazione che ne costituisce l'elemento soggettivo. Sovrapponendo il punto di vista descrittivo a quello normativo, si doveva concludere che scientificamente intesa l'etica non è altro che la scienza delle condizioni donde dipendono il progresso o il regresso morale degli individui e delle società. In ogni consorzio si elaborano modelli di vita e di caratteri umani considerati pregevoli, ed ogni società è in grado, sia coll'educazione, sia colle sue istituzioni, di agire per realizzarli. Così tra le due opposte tesi del pessimismo e dell'ottimismo si fa strada una fede nel miglioramento e la convinzione correlativa che ogni progresso dipenda dalla nostra volontà e dal nostro lavoro (1).

I due più importanti scrittori francesi nel campo dell'etica sono stati, tra la fine del secolo scorso e il principio del nostro, Guyau e Fouillée, l'uno e l'altro rappresentanti dell'evoluzionismo, benchè di un modo indipendente, tanto che di essi possa dirsi che il loro sia stato un tentativo per conciliare lo spiritualismo tradizionale col carattere scientifico del pensiero moderno. Entrambi partono da una seria e profonda analisi critica e storica dei diversi tipi di morale presentati dalla filosofia inglese e tedesca, esame condotto forse senza rigorosa oggettività ed unità di metodo, ma ricco di vedute personali, che dovevano aprir loro la via all'esposizione del proprio punto di vista.

Come conclusione delle loro ricerche che in molti punti coincidono, si afferma l'autonomia del fatto etico, che ha la sua origine nell'uomo stesso, in quanto prodotto d'intime forze e impulsi propri della nostra natura. I pensieri di bene e di meglio

Fouillée
(1838-1912).

(1) H. MARION, *La solidarité morale* (1880). — E. DURKHEIM, *La division du travail social* (1893). — LÉVY-BRÜHL, *La morale et la science des mœurs* (1903).

relativi alla condotta pratica sono nello stesso tempo desideri, tendenze (*idées-forces*), che in quanto siamo esseri socievoli debbono accordarsi coi corrispondenti stati di coscienza dei nostri simili. Fouillée raggiunge per mezzo dell'idea di diritto, ossia della libertà e personalità altrui, questa limitazione nell'individuo della coscienza della propria forza (1).

Guyau
(1854-1888).

L'idea madre del sistema filosofico avanzato da Guyau è questa: la vita è il principio fondamentale e comune dell'arte, della morale, della religione; essa involge nella sua stessa intensità un principio d'espansione naturale, e di fecondità generosa. Essa quindi concilia in sè in modo spontaneo il punto di vista individuale e quello sociale. Il compito del secolo XIX sarà appunto quello di mettere in luce il lato sociale dell'individuo umano. Il principio morale diventa per ciò questo: la vita che prende coscienza della sua intensità e della sua estensione, e in questa stessa coscienza diventa sempre più generosa. L'organismo più perfetto è anche quello che è più capace di comunicazione, l'ideale della vita individuale diventa quello della vita nella società. Il conflitto tradizionale tra egoismo e altruismo è superato. Il teorema fondamentale di questo sistema è la legge di correlazione normale e generale tra il massimo dell'intensità della vita dell'individuo e il massimo dell'espansione sociale. Ne deriva questo imperativo: svolgi la tua vita in tutte le direzioni, sii una individualità ricca al possibile di energie intensive ed estensive e per questo sii l'essere socievole al massimo. Obbligo e sanzione sono interni alla vita, non esterni ad essa. La vita trova il proprio obbligo ad agire nel potere stesso che ha di agire. Trova la sua sanzione nell'azione; più agendo più gode e inversamente.

(1) *L'Idée moderne du droit* (1878); *Critique des systèmes de morale contemporaine* (1883); *La morale des idées-forces* (1908).

Vi è in ciò, in opposizione alla tesi utilitaria, un'eco della dottrina aristotelica che mette un legame indiscindibile tra l'attività propria d'un essere e la sua felicità (1).

II.

Il pensiero tedesco.

L'impostazione del problema etico nella filosofia inglese è stata fatta sul terreno della coscienza individuale, per modo ch'esso si risolve in un dibattito tra i diritti della ragione e quelli del sentimento, tra le tendenze egoistiche e quelle altruistiche dell'animo umano. In Francia il pensiero morale si svolse di preferenza nel campo dei rapporti sociali conformemente all'esigenze della nuova vita civile, che si veniva affrancando dalla soggezione politica ed ecclesiastica del vecchio regime verso un ideale di libertà e di giustizia. Infine è interessante notare che la nazione tedesca, entrata ultima nel grande arringo della speculazione moderna, ma destinata a fissare definitivamente il nuovo orientamento del pensiero filosofico, impostò fin dagli inizi il problema etico d'un modo più largo e generale, costituendogli per sfondo il risultato stesso del proprio sforzo metafisico, e collocandolo così nel centro delle massime relazioni che lo spirito dell'uomo allaccia col totale sistema delle cose.

§ 13. Etica
e metafisica.

La spinta alla nuova attività filosofica venne alla Germania dal di fuori, cioè dalle correnti di pensiero formatesi in Francia e in Inghilterra, il razionalismo cartesiano prima e l'empirismo e il sentimentalismo da Locke ad Hume poi. Era poi naturale che i primi frutti di questi innesti spiri-

(1) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885);
L'irreligion de l'avenir (1887).

tuali si dovessero avere in quel territorio che serve anche geograficamente ed etnicamente di passaggio tra il mondo latino e quello germanico. I Paesi Bassi erano diventati la seconda patria del cartesianismo: Geulincx e Spinoza sono stati sotto il suo influsso diretto.

Geulincx
(1621-1669).

Geulincx oppone categoricamente la sua *Etica* a quella di Aristotele, che partiva dalla ricerca della felicità e dava una grande importanza all'esercizio e all'abitudine (1). Per lui invece tutta l'etica consiste nell'obbedienza alla legge di ragione che Dio ha depositato in noi. È la soluzione nel senso teistico del problema etico come lo poneva il Cartesianismo. Di fronte all'onnipotenza divina che non conosce altro vincolo che quello che la lega alla verità necessaria, l'unica saggezza sta nel dire a se stesso: sei totalmente impotente. Allora il principio morale fondamentale non può essere che questo: *ubi non vales, ibi non velis*. Ma non per questo vien meno l'etica. Cade solo il suo lato falso, quello per cui pretenderemmo operare, foggare il mondo, procacciarcì felicità. Dobbiamo negare quella volontà che vuol mettere una dipendenza tra sè e l'atto, tra azione e conseguenze. Ciò presupporrebbe l'indipendenza della natura, che i postulati metafisici e gnoseologici di Geulincx escludono. Solo in Dio coincide l'esecuzione col volere. L'uomo può conoscere e volere, ma non agire: Dio agisce al suo posto. La virtù non può consistere in atti, che non ci appartengono, ma in intenzioni, guidate da una giusta, ossia da una ragionevole conoscenza. Geulincx si fa così assertore di un'etica dell'intenzione pura, fuori d'ogni considerazione delle conseguenze dell'atto. La virtù e la ragione si equivalgono. Che cosa c'è in fondo a quest'etica se non un'umile sottomissione al volere divino, un'assoluta rinuncia alla personalità, che la Rinascita aveva così poten-

(1) *Gnothi seauton sive Ethica* (1665, ed. compl. 1675).

temente affermata? Non mi compete, dice Geulincx, alcun diritto su nessuna cosa, e nemmeno su me stesso. Mi è impossibile quindi propormi come compito il conseguimento della felicità, da me non si può pretendere che l'adempimento del dovere. Questa umiltà equivale ad abbandonarsi alla vita, che è una divina missione; vita intesa come mezzo, non come fine, che non abbiamo diritto di disertare. Accogliamo con lieto animo quanto essa ci reca. Nel mondo nulla accade senza Dio; quindi nè il buono può giovare nè il cattivo nuocere, bene e male venendoci da lui per il meglio. Noi siamo liberi solo in quanto ci mettiamo a disposizione di Dio, collaboriamo alla nostra beatitudine, se siamo ragionevoli e ci pieghiamo alle necessità che la ragione ci dice essere le decisioni di Dio.

Ciò che anima la filosofia dello Spinoza è soprattutto un grande bisogno morale, il suo pensiero ha un movente nella pratica, ancorchè elevandosi al di sopra del mondo dell'esperienza esca da quella sfera dove solo la pratica è possibile e finisca per trovare una risposta nella soluzione del problema gnoseologico. Come il pensare e l'essere si identificano, non nel nostro pensiero limitato, ma in quello assoluto di Dio, l'uomo deve identificare il proprio pensiero con quello universale, elevarsi all'idea dell'assoluta sostanza. La dialettica che permette tale elevazione non è solo conoscenza ma anche pratica; in questo senso il problema gnoseologico diventa etico, e si giustifica la denominazione di *Ethica* data alla metafisica spinoziana (1). Derivato da Cartesio il concetto centrale di essa, quello di Dio, Spinoza lo elabora passando dal dualismo al panteismo naturalistico, mediante l'equazione fondamentale nel suo sistema dei tre concetti: sostanza, Dio, natura. È appunto coll'introduzione del terzo

§ 14.
Spinoza
(1632-1677)

(1) *Tractatus theologico-politicus* (1670); *Ethica more geometrico demonstrata* (op. post. 1677).

membro, natura, che Spinoza di fronte a Cartesio mette in luce un elemento nuovo destinato a mutare onninamente le proprietà degli altri due. Dio, per Cartesio, è la vera sostanza, la *causa sui*, ciò che esiste di necessità, è pensato e rappresentato per se stesso *extra* e *super-mondano*. Il mondo, natura, è la sua creazione volontaria. È così, come Dio lo volle, contenuto a leggi, non escluse quelle logiche e matematiche, ma avrebbe potuto anche essere diverso. Spinoza respinge questa concezione, l'essere eterno, sufficiente a sè, detto sostanza, Dio, natura, non può pensarsi agire secondo un qualche suo capriccio, ma secondo necessità. Quanto nel mondo è ed accade, esiste e avviene secondo eterne leggi e per effetto dell'eterna necessità del proprio suo essere. Questo pensiero è diretto da Spinoza contro ogni concezione teleologica del mondo, contro ogni utilizzazione delle categorie etiche in servizio della ragion teoretica. Ogni apprezzazione qualitativa della natura sarebbe illegittima, essa segue le sue eterne leggi, e i nostri giudizi etici, fondati sul confronto del più col meno perfetto, giusta un modello preposto alla vita umana, son inapplicabili all'eterno essere della natura, che è fuori del tempo, della misura e del numero. Come dopo Galileo si era affermata la soggettività delle qualità sensibili, così si doveva ora affermare la soggettività delle qualità etiche. Nella concezione del reale *sub specie aeternitatis* l'etica non esiste, nè ce n'è bisogno. Scomparendo nella divina infinita natura, ogni differenza e contrasto, i giudizi di bene e male, che suppongono un paragone, sono esclusi. E sono esclusi perciò anche tutti i doveri. Come parlare di dovere là dove c'è solo necessità? Necessità vale non poter essere altrimenti di quello che si è, ossia per usare il linguaggio di Spinoza, quello dove altro rapporto non esiste tranne che di principio a conseguenza. Nella considerazione oggettiva del mondo c'è una sola misura della perfezione, l'essere

reale, ogni altro criterio che noi ricavassimo dai nostri desiderî, o tendenze, bello o brutto, buono o cattivo, utile o dannoso, non ha in quella senso alcuno, in quanto esprimerebbe non già proprietà che appartengano alle cose, ma impressioni o disposizioni speciali del nostro spirito. Nella natura non sono scopi, siamo noi che agiamo secondo scopi in quanto cerchiamo conseguire determinati vantaggi. Però abbiamo l'abitudine di far delle cose modelli conformi ai nostri desiderî e bisogni. Se in natura ci occorre incontrare qualche cosa che non coincida con questi modelli, allora giudichiamo che la natura sia in difetto ed abbia lasciato la cosa imperfetta. Pura illusione! I giudizî di ordine e disordine, di gradevole e sgradevole sono arbitrari; il bello può diventar odioso, l'utile dannoso, il buono cattivo e inversamente. Questa rivoluzione mentale che veniva ad abbattere i tradizionali concetti della bontà, saggezza e provvidenza assoluta di Dio, fondamento della morale umana, questa riduzione al concetto di potenza infinita della natura e di immanente necessità dell'accadere parvero ai contemporanei bestemmia. Eppure il contrario sembrava bestemmia a Spinoza, pel quale associare in Dio ai predicati etici anche l'onnipotenza porta inevitabilmente, non ostante ogni sottigliezza della teodicea, a riconoscere Dio come autore tanto del male quanto del bene. Fare Dio onnipotente e buono, e riconoscere insieme il male come reale, ciò equivale ad ammettere o ch'egli non può fare tutto ciò che vorrebbe fare, ovvero che non vuol fare tutto ciò che potrebbe, supposizioni che sono entrambe insensate e contraddittorie al concetto della grandezza e perfezione divina. Escludiamo il bene e il male dalla natura ed evitiamo l'assurdità di trattare la divinità insieme come essere assoluto, e come essere posto al di fuori delle cose, spettatore del mondo, malcontento di fronte alla sua perversità.

Come è possibile un'etica sul terreno dello Spinozismo, dove non c'è che *essere* e non *dover essere* e manca la distinzione oggettiva dei valori? Allo stesso modo che Spinoza distingue la *natura naturans* e la *natura naturata*, così egli distingue anche tra il punto di vista puramente teorico e quello pratico. Quest'ultimo vale soltanto nella *natura naturata*. Ciò che Spinoza combatte è l'assoluta e metafisica validità della distinzione dei valori. Essa rimane invece pienamente legittima là dove corrisponde a modi soggettivi ed umani di comprensione delle cose. Il male come tale non esprime nessuna realtà, esso è assenza di determinate proprietà, che noi pei nostri scopi e bisogni ci attendevamo in un dato essere. La natura, che è positiva, non è nè più ricca nè più povera pel fatto che qualche cosa ci par difettosa. Nell'infinita solidarietà che stringe il tutto, anche ciò che diciamo male ha il suo posto e la sua funzione. Il pensatore non ha altro ufficio fuor che quello di comprendere il nesso del tutto nelle sue cause e quindi *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* Ma l'uomo non è solo un essere teorico, ma anche pratico. L'oggettiva necessità dell'accadere non elimina il diritto che compete all'uomo di giudicare le cose in quanto agiscono su di lui. E anche queste valutazioni rientrano nella necessità e nelle leggi che governano il tutto.

Il fondamento dell'etica spinozistica è la tendenza a perseverare nell'essere che sta alla base dei diversi sentimenti e passioni. L'uomo come parte del tutto, come modo tra i modi, dipende dalla natura e ne è in balla. Una sola cosa può dirigerlo, ed è la sua aspirazione a conservare se medesimo, ad affermarsi nell'azione sua specifica che è quella interiore, spirituale, ad essere tutto quello che può. L'essenza di ogni oggetto sta appunto in questo. Che cosa diventano allora bene e male? Ponendosi dal punto di vista dell'individuo, buono

è quanto inalzi la forza e la vitalità dell'essere finito, cattivo quanto la sminuisca e la ostacoli. Dal punto di vista universale il destino individuale è invece irrilevante: alla natura nel suo insieme è assicurato sempre il più alto grado di vita, come all'oceano la stessa massa d'acqua sia nella calma che nella tempesta. Essa non può nulla perdere nè guadagnare. I naufragi individuali nel gran mare dell'essere non la riguardano. Che può importare ad essa l'insuccesso di uno, quando cento altri son pronti a prendere il suo posto? Ogni creatura però appetisce o schiva ciò che secondo le leggi della propria natura considera buono o cattivo. La virtù o capacità morale è la essenza o la natura stessa dell'uomo, in quanto possiede il potere di produrre effetti che si possono comprendere colle leggi dell'umana natura. La virtù quindi ossia l'attitudine morale non potrà mai consistere in ciò che sia in contraddizione coll'essenza dell'uomo. Essa è attività o espressione di potenza umana derivante dal profondo nostro essere, che è poi l'impulso stesso alla conservazione. Quanto più un essere si sforza di conservare se stesso e riesce a ciò tanto è più moralmente valevole, e inversamente. Una filosofia che pareggia moralità e potenza sembrerebbe dover concludere ad un utilitarismo del ben inteso interesse, ad un egoismo anzi, in cui la volontà di potenza espressa senza limitazione corrispondesse alla coscienza del proprio valore d'individualità, alla maniera del personalismo romantico. Essere virtuoso, seguire la guida della ragione e tendere al proprio vantaggio si equivalgono in Spinoza. Però egli evita l'utilitarismo comune, perchè non dirige lo sforzo sui vantaggi esterni, ciò che corrisponderebbe ad una conoscenza inadeguata e promuoverebbe affetti passivi, bensì verso la conservazione del proprio essere nel legame che lo stringe all'essere infinito, come lo comprende una conoscenza adeguata. Nè si deve pretermettere che il naturalismo non

impedisce a Spinoza di presentarsi un concetto esemplare della natura umana, reso possibile dalla comparazione delle forme e gradi di condotta apprezzati in confronto alla conservazione della specie e la piena espressione delle sue caratteristiche. Ci formiamo così l'*idea hominis tamquam naturae humanae exemplar*; questo modello ideale è poi l'uomo pensante e razionale. Buono si dirà quanto si accosta a questo modello, quanto impedisca la sua approssimazione cattivo. Libertà e moralità si equivalgono, come servitù e vizio. L'uomo, come ogni altro essere, nella catena dei rapporti causali, in parte è determinato dalle proprietà insite nella sua stessa natura, in parte dalle cose esterne a essa. Là si comporta attivo, qui passivo. È libero assecondando i principi determinanti del proprio essere, servo in quanto sia determinato da principi estrinseci. Ma la natura dell'uomo è la ragione, essa è la più alta forma della tendenza a conservare se stesso. Dunque esser libero e agire moralmente non vuol dir altro se non esprimere la propria natura per mezzo della conoscenza. Ciò ci affranca da ogni esterno impulso, ci fa attivi e padroni di noi. Doppia è la forma dell'atto morale, per un lato coincide con una conoscenza adeguata, per l'altro con un affetto attivo. L'atto morale è l'affermazione di sé che fa la creatura umana in quanto pensa, conosce, ragiona. Liberazione dalla passione, che è schiavitù per parte delle cose esterne, e sforzo verso la conoscenza che è poi *suum esse conservare*, compendiano l'etica. Soggiacendo alle cose nella passione, non appaghiamo in esse, se pure illusi dal sentimento di piacere, il bisogno della conservazione. Pieno e non limitato appagamento di noi stessi non c'è che nell'attività con esclusione di passività. Ma l'unica cosa che sgorgi per propria intima necessità dello spirito, senza che nulla di estraneo vi concorra, è il pensiero secondo ragione, ossia la conoscenza adeguata. Essa consiste nella conoscenza della con-

catenazione universale delle cose tra loro in ciò che esse tutte hanno in comune, e della connessione del nostro spirito coll'intera natura. Questa totale comprensione liberatrice d'ogni passione, in quanto ci fa consapevoli della determinazione dei nostri stati per parte della natura infinita, ossia della divinità manifestantesi in noi come nelle cose che su di noi agiscono, ci sottrae all'isolamento e all'impotenza individuale, per compenetrarci nella divinità e unificarci ad essa. Sorge quindi il sommo bene, in quanto frutto dell'attività suprema del nostro spirito e in quanto pensiero dell'essere che ne è la causa. La soppressione della passione, non vuol dire soppressione degli affetti come per gli Stoici. Nessun affetto anzi può essere infrenato o estirpato se non da un altro opposto e più forte. Son gli affetti attivi che devono sostituire i passivi nel passaggio dalla schiavitù alla libertà dello spirito. La ragione stessa in quanto domina la passione agisce essa stessa come un affetto. Colui che si è elevato alla pratica della conoscenza contemplativa ne trae fonte d'impareggiabile beatitudine. Come pura verità la conoscenza non potrebbe impedire la passione, bisogna che essa pure si faccia passione in un certo senso, diventi *amor intellectualis*. È precisamente questo grande soffio mistico di *pathos* che penetrando nella fitta, aspra selva sillogistica degli assiomi, teoremi, corollari schierati in *ordine geometrico*, tutta la scuote, la fa fremere, l'avviva di umanità! L'aspirazione alla calma suprema del saggio e del santo non si conquista se non attraverso alla lotta. Lotta contro la parte inferiore di noi, la parte irrazionale, e per così dire non umana, per mezzo della conoscenza e della chiarezza razionale. Essa si estende dall'uomo singolo alla società. La convivenza con uomini dominati da passioni, impedisce la nostra felicità. Al contrario nulla in natura giova all'uomo come un altro uomo che viva secondo ragione, o in generale una comunità

posta sotto la legge di ragione. Gli uomini tornano della massima utilità a sè, se ciascuno cerca il suo massimo vantaggio, cioè vive secondo ragione, visto ch'egli allora cercherà che anche gli altri il facciano, ciò che realizza la più grande consonanza. Niente unisce più gli uomini fra loro che la ricerca dei beni che possono essere comuni a tutti. Della conoscenza può dirsi che sia appunto questo bene. Al contrario le passioni, che generano la discordia, son quelle che hanno per oggetto cose che si possono possedere solo individualmente. Dante aveva già detto:

Perchè s'appuntan li vostri desiri
dove per compagnia parte si scema,
invidia muove il mantaco ai sospiri.

Più l'individuo acquista di libertà e di conoscenza, e minore sarà il campo delle umane discordie, più gli uomini accomunati nello stesso intento cercheranno quello che è di vantaggio a tutti. L'ideale sarebbe che tutti agissero come una sola anima ed un sol corpo, in vista del bene comune. La forza (*fortitudo*), in cui la virtù consiste, non si presenta solo sotto l'aspetto dell'*animositas* per cui l'uomo fa valere direttamente la propria personalità, ma anche sotto la forma della *generositas*, per cui cerchiamo d'unirci ed aiutare gli altri per amicizia.

Spinoza con questa calda asserzione dei poteri superiori della ragione, anticipa il programma illuministico: fate gli uomini migliori, anzi facciansi gli uomini di per sè ragionevoli, e tutto il rimanente verrà loro senz'altro.

La personalità di Leibniz spicca coi caratteri dell'universalità, della genialità creatrice d'un uomo della Rinascita (1). Spirito eminentemente armonico,

§ 15.
Leibniz
(1646-1716).

(1) *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, sur la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (op. post. 1765).

confluiscono verso di lui i pensieri fondamentali della filosofia nuova e vi si congiungono colla grande eredità del passato e colla tradizione teologica, concludendo in un grandioso eclettismo, che ha pur troppo il difetto di voler ridurre ad unità elementi fra di loro inconciliabili. Il compito specifico che sembra essersi assegnato è quello di ristabilire quel legame tra fede e scienza, tra filosofia e teologia che il Cartesianismo aveva rotto. Per ricomporre questa armonia egli deve spiegare la sua battaglia speculativa su due opposti fronti: l'empirismo di Locke nella dottrina della conoscenza; e il panteismo di Spinoza nella metafisica. Con quest'ultimo ha però in comune che la sua etica poggia sulla metafisica, mentre poi questa è in definitiva dedotta da postulati etici. Cosicché il loro contrasto si fonda su d'un motivo etico-religioso. Al monismo spinozistico si contrappone il pluralismo delle monadi leibniziane; al Dio come sostanza in cui bene e male scompaiono, e vien meno ogni individualità personale, sta di fronte nella dottrina leibniziana delle sostanze individuali, l'affermazione energica della personalità divina alla quale si assegnano tutti i predicati che la religione suole attribuirle. Dio crea, Dio regge il mondo, Dio mantiene l'ordine morale.

Dio però non avrebbe potuto dare al mondo un ordinamento diverso da quello che ha, cosicché la legge morale non esprime il suo comando arbitrario, bensì è l'espressione necessaria della sua eterna saggezza in conformità della sua essenza. Leibniz in tal modo rifiuta l'indeterminismo di Cartesio, accostandosi alla posizione di Spinoza, col quale coincide per il prevalente carattere intellettualistico della sua etica. Però se ne stacca, rifuggendo il suo pensiero pervaso di teologismo, dal mettere l'assoluto al di là del bene e del male. È troppo legato al vecchio concetto di Dio della tradizione. Una sfera di verità eterne, incluse quelle etiche, sup-

pone un eterno spirito che serva loro di appoggio e della cui mente esse sieno oggetto e che ad esse dia realtà. Anche nello spirito umano vi sono queste verità morali superiori, ancorchè implicite e velate, che rappresentano per lui un lume naturale od una legge naturale. L'idea di armonia è così intimamente collegata con quella di ordine morale, che di necessità deve condurre a trasferire nella più alta monade, nella sostanza donde tutto ha origine, la moralità stessa, tutti i predicati etici elevati alla più alta potenza. Il bene è quindi creazione divina. Non però il male, se anche la logica dovesse portarci a questa conclusione. Leibniz vi sfugge ragionando così: dall'infinita bontà e perfezione di Dio, consegue che il mondo così com'è, è il migliore dei mondi possibili. Che se in esso è qualche parte di male, dobbiamo inferirne che il male è inseparabile dal mondo stesso. Il che si comprende sia perchè il bene acquista il proprio valore per contrasto col male, sia perchè il male è mezzo al conseguimento del bene, concetti che Leibniz aveva ereditato dalla scolastica. È facile quindi arrivare all'idea agostiniana dell'irrealtà positiva del male, che diventa difetto di bene e fattore necessario d'ogni momento evolutivo.

Per alleggerire Dio dalla responsabilità del male, Leibniz giunge alla formula che Dio non lo crea ma solo lo permette; ne è quindi non la *causa efficiens*, ma *deficiens*. La teodicea argomenta *a priori*: i predicati morali di Dio non vengono ricavati dalla esperienza del mondo che è la sua creazione, ma inversamente, presupposto il concetto d'un essere giusto e buono, il mondo, sua opera, deve essere consonante con esso. *Dieu l'a fait, donc il l'a bien fait!* Attribuite a Dio tutte le perfezioni e poi adorate in ginocchio la sua opera! Quanto al problema della libertà Leibniz lo risolve sul terreno logico: *Être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre. Si la liberté consiste à secouer le joug*

de la raison, les fous et les insensés seront les seuls libres.

Combattendo Locke e la sua *tabula rasa*, ed accostandosi invece a Cumberland e Shaftesbury, afferma che il principio etico appartiene fin *ab initio* all'insieme dell'organizzazione umana; allo stesso modo che coi realisti inglesi si sforza di assicurare il valore obbiettivo-teleologico della moralità. Agisce in noi inconsciamente un istinto morale, come agiscono in noi le leggi della logica nel pensiero comune, e quelle della meccanica nel moto. Ci sono in noi un sentimento della moralità, un istinto sociale, una spinta alla dignità morale, che possiamo considerare come dati originari e garanzia dell'esistenza oggettiva della moralità come elemento costitutivo della natura umana.

Leibniz non è un puro intellettualista; ammette l'educazione della mente come il mezzo migliore al perfezionamento morale, non riduce però la volontà a conoscenza. Il fondamento dell'etica, e anche del diritto, che per lui si uniscono, sta nell'aspirazione immediata e istintiva alla felicità. Varie sono le forme di tale impulso: chiameremo piacere il sentimento che accompagna l'attuazione della nostra essenza; dolore inversamente quello del suo impedimento, sempre quando l'uno e l'altro conseguano tal grado di forza da giungere alla coscienza. Felicità o beatitudine non può consistere in un piacere assoluto o sommo, che non esiste, bensì in un costante accrescimento di nuovo piacere. Ecco come la felicità è la risultante d'una serie di piaceri, ognuno d'essi è un passo verso di quella, qualche volta apparentemente il più breve, secondo l'impressione del momento, non però il più sicuro e il migliore. La sapienza diventa così, con evidente risonanza classica, la scienza della felicità.

La monadologia considera l'universo come un sistema di esseri viventi, la cui ininterrotta attività consiste nello svolgimento e nella realizzazione del

loro contenuto originario. Il *suum esse conservare* di Spinoza si trasforma in una missione della vita conforme ad un fine, la perfezione. La legge di natura, che è poi anche la legge morale, è la tendenza di tutti gli esseri alla perfezione. Il perfezionamento essendo piacere e il regresso dolore, virtù e felicità si ritrovano unite. La perfezione si manifesta nella azione, ogni essere è una forza, e più la forza è grande e più l'essere è elevato e libero. Ma non solo perfezione è accrescimento di forza, essa è anche maggiore armonia nel suo contenuto. Il piacere dipende dalla pienezza e dall'armonia della forza della vita, ossia è nel sentimento della perfezione, o innalzamento del nostro essere. Un'idea di evoluzione pervade tutto il sistema di Leibniz: l'intero mondo è una serie di sviluppi, che dal più basso al più alto degli esseri percorre tutti i possibili gradi di chiarezza rappresentativa. Lo stesso accade della coscienza individuale. Dall'appetizione involontaria all'esercizio della volontà rischiarata dall'intelligenza, si realizza lo sforzo verso il perfezionamento, verso l'ideale. Naturalmente questa evoluzione ha tuttora un significato individualistico; tra il sistema del cosmo, retto da un'armonia universale che implica anche un universale sviluppo, e l'individuo che realizza il suo singolo ideale di perfezionamento, il processo storico, il progresso umano propriamente detto non è ancora sull'orizzonte mentale.

Ciò non vuol dire egoismo, perchè l'uomo tende non solo alla propria, ma lavora anche all'altrui felicità. L'amore è la gioia di vedere il benessere altrui accanto al nostro; ma pur disinteressato non è possibile se non in quanto la felicità altrui si rifletta nella nostra. La giustizia, *caritas sapientis*, è tale che l'amore ne fissa lo scopo e la saggezza trova i mezzi e l'ordine per conseguirlo.

§ 16. Wolff
(1679-1764)
II
Perfezionismo.

Wolff sistematizza e volgarizza il pensiero di Leibniz, costruendo un'etica dedotta logicamente dalla legge di natura, che esige dall'uomo ch'esso

faccia tutto quanto serve al suo perfezionamento, e gli proibisce tutto ciò che lo mette in pericolo di perdere la perfezione. La forma prettamente scolastica dà all'opera di Wolff quella veste di pedanteria sillogistica che la caratterizza; nella sua sostanza però questo trattato è il prodotto più significativo della filosofia prekantiana (1). Esso è stato il testo sul quale si educò la generazione illuministica dell'età federiciana. Un rigido razionalismo dommatico celebrò allora il suo trionfo. Al vertice sta il concetto di perfezionamento, donde tutto il sistema dei doveri si ricava compendiato nel principio di reciproco aiuto: l'uomo per perfezionarsi ha bisogno degli altri uomini, e lavora per la propria perfezione aiutando gli altri a conseguire la loro. Prima di tutto occorre sapere che cosa conferisca a questo scopo supremo; non tutte le esigenze vitali essendo idonee a raggiungerlo. Dalla morale si passa quindi alla conoscenza morale, che è esatta visione dell'essenza delle cose e dell'uomo. Il compito sommo diventa la coltura dell'intelletto. Moralmente buono è l'atto indirizzato all'umano perfezionamento, ed una libera azione è tale se essa procede dalla stessa causa finale che il nostro agire naturale. Ciò avviene quando l'agente s'ispira all'uso pieno e sviluppato nel più alto grado possibile delle sue facoltà spirituali e fisiche. Quindi la propria fonte del bene e del male è la natura intima e l'essenza delle cose; donde provengono i criteri morali con assoluta certezza.

L'illuminismo tedesco ha la sua espressione più caratteristica nella coppia Mendelssohn-Lessing. Il primo sostiene che gli imperativi morali si possono dimostrare e dedurre con rigore matematico, costruendo una catena di sillogismi che partano da una regola di vita generale: ogni desiderio, impulso

Mendelssohn
(1729-1786).

(1) *Vernünftige Gedanken* (1712-21); *Ontologia* (1730); *Philosophia moralis* (1750-1753).

o tendenza umana è rivolto alla conservazione o al miglioramento d'una condizione interna o esterna nostra od altrui. Donde la massima generale: fa sì che lo stato interno od esterno tuo o del prossimo nelle proporzioni adatte, sia perfetto quanto è possibile. In Mendelssohn il perfezionismo si allea a un certo utilitarismo; «ogni buona azione va congiunta con un senso di beatitudine più dolce d'ogni voluttà del senso». Non si deve però elevare il mezzo al fine, nè la conseguenza a principio. E l'egoismo resta evitato nella massima «saremo perfetti, se tutto quel che ne circonda è perfetto» (1).

Ma il lato più saliente dell'*Aufklärung* è il suo atteggiamento di fronte al problema religioso. Nel superamento della teologia per opera della filosofia sta il massimo sforzo di questa età che aspira alla definitiva costituzione d'una scienza e d'una morale laica. La formula più comunemente adottata è che la rivelazione altro non sia se non una conoscenza razionale anticipata. Questo modo di vedere si accosta al teismo degli Inglesi e alla *Christianity not mysterious* di Toland, mentre si separa nettamente dal crudo naturalismo dei Francesi. In Germania massimo interprete di questo indirizzo fu Lessing (2). L'uomo del presente è in grado di trarre dal proprio spirito tutte le verità di cui abbia bisogno per la pratica direzione della sua vita. Che rimane del Cristianesimo? un nobile modello personale ed il compendio d'una dottrina etica. Attraverso la rivelazione nulla si apporta all'uomo che egli attraverso la propria ragione non avrebbe potuto raggiungere. Soltanto che quella gliene anticipa il possesso spirituale. Vera religione e vera moralità sono identiche: quanto nella religione cristiana o in ogni altra non concordi colle norme

Lessing
(1729-1781).

(1) *Briefe über die Empfindungen* (1755); *Ueber di Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* (1764); *Phaedon* (1767); *Morgenstunden* (1785).

(2) *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

dell'umanità è appendice senza valore, non solo la morale non l'esige, ma anzi lo condanna. E come l'umanità si svolge verso uno stato di perfezione, così deve accadere dell'individuo. Non è possibile il progresso del tutto se ogni parte non provvede al proprio. Le eterne sanzioni della colpa, che in certo modo corrispondono alle eterne pene minacciate dalla religione, stanno in ciò che ogni ritardo nella via della perfezione non può essere compensato per l'eternità, e perciò punisce se stesso in perpetuo, ogni passo indietro che facciamo sulla stessa via è un difetto che diminuisce per sempre la totalità della nostra esistenza.

Ma perchè questa menomazione nella nostra perfettibilità sia avvertita come trasgressione del dovere, e quindi abbia ufficio di pena, e agisca quale spinta alla condotta, bisogna che la coscienza dell'antica vita risorga nella nuova.

Kant per la filosofia tedesca ha soprattutto questo significato: esso inizia il periodo della sua indipendenza. Il pensiero tedesco s'era venuto fin qui impregnando della cultura occidentale, ma da questo momento reagendo a sua volta con Kant e coi suoi grandi continuatori sullo stato spirituale dell'occidente, concorse efficacemente a determinare l'avvento di un unitario pensiero europeo.

§ 17. Kant
(1724-1804)

Kant diede principio alla sua speculazione sotto il duplice influsso della filosofia anglo-francese e della scuola di Leibniz e Wolff. La nota saliente e nello stesso tempo il merito della costruzione etica di Kant debbon essere cercati prima di tutto nello sforzo di porre la legge della buona condotta nell'essenza stessa dell'uomo, considerandola come la sua propria legge che praticamente in lui agisce, sempre quando egli sappia e possa approfondire e comprendere la sua natura. Così Kant fa fronte contemporaneamente a tre avversari: la teologia col guarentire l'indipendenza dell'etica dalla religione; il razionalismo dell'*Aufklärung* col proporre

il volere al conoscere; e l'eudemonismo comune col-
l'affermazione del dovere e del comando assoluto.

Molteplici elementi entrarono in composizione di questo ordine di pensieri, e in primo luogo la educazione pietistica, che lasciò profonde tracce nella grandiosa severità del suo sistema etico. Nel periodo precritico, Kant si mostra più vicino alla morale dei sentimentalisti inglesi che al razionalismo degli illuministi, soprattutto lo scritto *Träume eines Geistersehers* (1766) ce lo mostra sotto l'influsso diretto di Hume, e del suo eudemonismo sociale, fondato sul principio della simpatia. Vi si anticipa però di già quella veduta del periodo critico, per cui la religione dalla morale e non questa da quella, è fatta dipendere. In quello stesso tempo grande è stata l'azione, confessata dallo stesso Kant, che esercitò sul suo spirito il Rousseau (*Émile*), insegnandogli ad onorare gli uomini, donde sorse quella forte e duratura coscienza da lui acquistata della dignità dell'uomo in quanto essere dotato di personalità. E allo stesso Rousseau egli deve quel carattere democratico che la sua etica, ha in comune col Cristianesimo, ed ha trovato un'espressione della maggior semplicità e grandezza nella glorificazione evangelica della buona volontà.

L'Etica
del criticismo.

La lettura degli scritti postumi permettono di seguire il graduale passaggio del suo pensiero all'etica del criticismo. Si accentua in lui il bisogno di fondare una dottrina assoluta del dovere. Gli imperativi devono essere dedotti analiticamente fuori dell'esperienza.

Lo stesso *a priori* che s'impone rispetto ai principî ultimi del conoscere, la stessa distinzione tra materia e forma che è il fondamento della sua gnosologia, cominciano ad annunciarsi ed affermarsi nel dominio morale; la *Dissertatio* (1770) è decisiva al riguardo, in essa l'eliminazione dell'empirico (sentimento alla maniera di Shaftesbury) è già compiuta: il sicuro fondamento della felicità viene omai posto

esclusivamente nell'attività personale. La materia della felicità è sensibile, ma la sua forma è intelligibile; non conserviamo la nostra libertà e attività personale che se la volontà resta in costante accordo con se stessa. La moralità è la libertà sotto una legge universale, che esprima la nostra armonia con noi stessi. La moralità è causa ma non scopo della felicità, nè quella nè questa dipendono da condizioni esterne, da sentimenti passivi, da comandi autoritativi. Il formalismo della legge morale è già proclamato.

A questo bisogna anche aggiungere la concezione kantiana della storia, tanto naturale che umana, che ha uno sbocco nella dottrina evolutiva, in cui trova la soluzione del problema posto da Rousseau sul rapporto tra civiltà e felicità individuale. Questa non è la misura della civiltà nel suo valore. Kant va verso un apprezzamento pessimistico della natura umana. Siamo una schiatta indolente, perfida e vile. Il peggior male non viene agli uomini dalla natura, ma da lor stessi. Però gli individui, senza saperlo e senza volerlo, lavorano per gli scopi della specie, e il progresso suo si raggiunge attraverso la lotta degli egoismi, la malvagità e la miseria. La storia dell'incivilimento ha la sua spiegazione nella *ungesellige Geselligkeit* degli umani. La discordia e la lotta sono necessarie alla vita e all'ordinamento sociale che è in certo modo il frutto delle tendenze anti-sociali stesse, che costringono gli uomini a sottoporsi ad una disciplina e a svolgere le disposizioni naturali verso abilità perfette. Siccome però il progresso apporta all'individuo più sofferenza che lo stato di natura, il suo fine non può essere il benessere immediato, bensì il perfezionamento per rendersi degno della felicità mediante una libera attività.

Lo scopo finale dello svolgimento storico non può dunque coincidere coll'armonia degli interessi: la civiltà più elevata comprende la moralità. Solo

quel bene che proviene da una disposizione moralmente buona è reale. Kant per tal via giunge all'ideale d'una libera società di persone, termine ultimo della storia e insieme contenuto della legge morale. Nella Prefazione della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), avviene la netta separazione tra l'etica kantiana e quella de' suoi predecessori. La morale deve essere sgombrata da quanto abbia valore empirico, e appartenga all'antropologia. Cercare la fonte dei principî pratici *a priori* esistenti nella nostra ragione è tanto una esigenza teorica quanto un interesse pratico. Il suo tentativo però non è già d'introdurre un principio nuovo di moralità da lui scoperto, quasi che fino allora il mondo ignorasse od equivocasse su questo argomento: in che consista il dovere; piuttosto è volto contro le formulazioni scientifiche di ciò che è vivente nella coscienza morale comune, contro le falsificazioni della realtà etica, per cui ogni filosofia morale gli appare peggiore della morale naturale che pretende spiegare o fondare (1).

L'eliminazione del criterio empirico donde nasce la disparità della valutazione morale s'impone agli occhi di Kant. Esso può bensì portare a norme generali di condotta, ma non a principî universali, valevoli sempre e necessariamente. Con un ritorno sul platonismo egli viene alla netta affermazione che è impossibile ascrivere alle idee morali un'origine empirica, bensì sovrasensibile. Il metempirico del resto, è già un'esigenza dell'esperienza stessa in quanto ogni suo contenuto è da noi affermato come fenomeno, e il fenomeno rinvia al noumeno alla cosa in sè, all'essere indipendente dalle nostre intuizioni e categorie. Noi stessi siamo insieme esseri

(1) Oltre alle opere citate trattano il problema religioso, morale, giuridico e politico: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); *Zum ewigen Friede* (1795); *Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre* (1797).

sensibili e soprasensibili. L'esistenza in noi d'un principio che non possiamo dedurre dalla nostra natura empirica giustifica la nostra fede in quel mondo intelligibile: tal principio è la legge morale.

C'è tra le due *Critiche* il più stretto parallelismo: quel collegamento di rappresentazioni fra loro in intuizioni, giudizi, idee, che è la funzione sintetica nella ragion pura, diventa il rapporto della volontà con un contenuto rappresentativo che è il suo scopo, (*sintesi pratica*). Questa forma di relazione estranea allo spirito teoretico e che non può diventar oggetto di conoscenza, è invece la categoria fondamentale dell'uso pratico della ragione e fornisce oggetti alla volontà. Si pone quindi il problema: vi sono per la volontà oggetti necessari, e di validità universale, (*sintesi pratica a priori*) che è quanto dire: vi è qualche cosa a cui la ragione aspiri *a priori*, senza alcun riguardo al movente empirico? Si risponde che appunto questo oggetto universale e necessario della ragion pratica è la legge morale, che ciascuno di noi trova chiaramente espressa nella propria coscienza.

La volontà in quanto si rivolga a singoli oggetti e rapporti empirici, è determinata da essi e ne dipende: ma la volontà razionale pura non può essere determinata che da se stessa, e deve rivolgersi non agli impulsi naturali, bensì a quello che la legge morale comanda, ossia al *dovere*.

Kant segue questo procedimento: parte dal fatto etico, da questo ricava la legge, e infine addita la facoltà che agisce secondo la legge. La coscienza morale chiaramente riconosce che il valore etico di un atto non dipende da ciò che si è conseguito (effetti esteriori), ma dall'intenzione (condizioni interiori). Niente al mondo può essere detto assolutamente buono, tranne la buona volontà. Buona non per ciò che opera od aspira ad operare, non per la sua capacità a conseguire lo scopo che si è prefissa, ma buona in se stessa. Successo od insuc-

L'imperativo
categorico.

cesso nulla aggiungono o tolgono al suo valore. La moralità come qualità dell'uomo è intenzione conforme al dovere. Buona è dunque la volontà per cui motivo alla determinazione è la rappresentazione della legge morale (*oggettivamente*) e il puro rispetto di essa (*soggettivamente*). Che cosa è questa legge, questo comando *a priori* del dovere, conformandosi al quale la volontà è buona? Kant per determinarlo muove dalla diversa natura dei rapporti da volontà a fine nella pratica. Nei limiti dell'esperienza dominata dalla causalità, noi secondo il rapporto sintetico di scopo e mezzo, siamo costretti a voler l'uno se vogliamo l'altro. Regole tecniche e consigli di prudenza assumono questa forma: se vuoi questo o quello devi fare così o così. Vuoi essere sano, sii temperante, vuoi essere ricco, sii economo ecc. Ecco gli imperativi ipotetici, che sono relativi. Ma la legge morale non può assumere questa forma condizionale, l'azione ad essa conforme non essendo un mezzo ad altro scopo che non sia il suo rispetto, l'atto è morale non in quanto corrisponda a ciò che l'uomo già altrimenti desidera, ma deve essere voluto per se stesso, senza riguardo a conseguenze. Ecco l'imperativo categorico che è assoluto.

Spoglio d'ogni contenuto empirico, questo imperativo è l'espressione dell'autodeterminazione della volontà razionale, e in ciò sta quell'autonomia che Kant oppone energicamente a tutte le morali eteronome, che non sono appunto perciò vere morali, ma sofisticazioni eudemonistiche, naturalistiche, e soprannaturalistiche. La morale della felicità è falsa, perchè in essa prevale il principio che io debba far una cosa perchè ne voglio un'altra. L'appello alla natura è immorale, perchè la coscienza è sempre in conflitto coll'impulso naturale. Quanto alla morale teologica raccoglie in sè tutte le eteronomie: ponendo la sanzione nella volontà di Dio, il criterio nella utilità, e il motivo nell'aspettazione del premio

o della pena. La legge morale quindi non può essere che formale, e la forma consiste in ciò ch'essa esige si agisca non secondo impulsi o in vista di scopi, ma secondo massime. Il principio da me osservato nell'operare deve poter costituire il fondamento di una legislazione universale, valere cioè per tutti gli esseri ragionevoli che si trovino nella mia stessa situazione. La volontà è fatta così legislatrice di se medesima, non però nella forma dell'arbitrio del singolo, bensì in quella di una misura universale, che applicando a sè nell'atto, eleva a dignità di legge quasi così concorresse a creare una nuova natura. La volontà razionale non può contraddire se stessa come accade di quella impulsiva. La possibilità di elevare a legge il principio d'un'azione è il criterio della sua moralità; perchè è il criterio della sua razionalità stessa. Di qui la formulazione del primo imperativo categorico: Agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione possa diventare legge universale per ogni essere ragionevole.

Il passaggio da questa espressione puramente formale alla sua significazione reale Kant lo opera mediante l'elaborazione del concetto di valore. Nella sfera dei fini hanno prezzo le cose in quanto mezzo a qualche scopo, e ognuna di esse può cambiarsi con qualche altra cosa; ha dignità invece soltanto ciò che abbia valore assolutamente per sè stante, ossia sia fine a se stesso, e al cui riguardo ogni altra cosa essendo mezzo acquista correlativamente valore. La dignità compete alla legge morale, e il motivo di osservarla sta nel senso di rispetto che essa ci impone, e compete anche all'uomo, la persona in quanto distinta dalla cosa; perchè rappresentante della legge morale anzi identificata ad essa in quanto disposta a determinarsi secondo di essa. Allora il secondo imperativo si formula: Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua quanto

nell'altrui persona, sempre nello stesso tempo come un fine, e non mai come un semplice mezzo.

I postulati
della morale.

Dal fenomeno, coscienza morale, era passato alla legge, da questa passa alla facoltà d'agire ossia alla libertà. Portiamo in noi un imperativo categorico ossia il sentimento dell'obbligazione (nella forma di legge universale) che non ha altra ragione di essere che la sua stessa razionalità (autonomia). Questa proprietà della volontà, che è implicita nell'imperativo categorico, d'essere essa stessa una legge, non è altro che libertà. L'autodeterminazione, condizione della moralità, non appartiene alla sfera empirica, dove c'è solo determinazione di un fenomeno per mezzo d'un altro.

Libertà invece è la facoltà di dar principio ad una serie di condizionati. Esclusa dal mondo fenomenico, dove non c'è mai un cominciamento assoluto, essa non si trova che nel mondo intelligibile. La ragion teoretica non la conosce, anzi dovrebbe negarla. Essa però, che non può dir nulla della cosa in sè, preclusa dal mondo noumenico, mette con ciò stesso in luce l'insufficienza della realtà sensibile e ne giustifica negativamente l'esigenza sovrasensibile. La vita morale che è sintesi formale onde subordiniamo l'attività pratica ad una forma intelligibile, realizza in questo campo l'aspirazione che la ragione teorica vanamente persegue. Nell'attività intellettuale l'esperienza non trascende mai la sfera fenomenica e quindi è subordinata alla necessità, nella vita della ragione la moralità realizza praticamente la forma pura dell'intelligibile, soddisfacendo così all'esigenza superiore dell'umana natura, che è quella di elevarsi al soprasensibile. Una vera conoscenza di essa non è posseduta dall'uomo, ma per l'azione non è necessario che la realtà in cui essa si svolge ci sia data nel vero suo essere, basta che ci sia data ne' suoi rapporti con noi, per mezzo d'una conoscenza analogica, che Kant chiama fede razionale o filosofia, che accompagni la moralità.

« La morale è una metafisica oscuramente pensata ». È questo l'idealismo formale che sta alla base del Kantismo. La libertà è possibile per il soprasensibile, se è impossibile per il sensibile. Ora se si dimostra ch'essa è necessariamente reale, se la moralità deve essere possibile quella realtà delle cose in sè e del soprasensibile che è problematica per la ragion pura, è assicurata per la ragion pratica. E questo dimostra anche la subordinazione della prima alla seconda. La libertà ha valore di postulato: fare il proprio dovere ed essere libero si equivalgono. L'esigenza etica è malleveria della libertà: *Du kannst, denn du sollst*. Corre tra l'uomo empirico e l'uomo pensato come morale (*idest* libero), la stessa relazione che tra la cosa in sè e la sua manifestazione empirica (noumeno e fenomeno).

Ma la libertà non è il solo postulato necessario per la fondazione dell'etica. La ragione esige che esistano tutte le condizioni senza le quali il compito ideale non può essere totalmente effettuato. La prima di esse è la persistenza nell'esistenza del soggetto, perchè soltanto per mezzo d'un progresso all'infinito la volontà può armonizzare completamente con la legge morale. La seconda condizione è l'accordo tra l'aspirazione della volontà morale (virtù) e il bisogno della volontà empirica (felicità). Ora nè lo sforzo per la felicità rende virtuosi, nè la virtù deve mirare alla felicità o rende di fatto felici. Nei limiti dell'esperienza non c'è tra i due termini nesso causale, nè eticamente corre tra loro connessione teleologica. Ma il concetto di *sommo bene* consiste appunto nella loro unione, affinchè si possa dire che solo la virtù merita la felicità; mentre nella vita terrena l'incontro della felicità colla virtù sarebbe puro caso. Bisogna dunque postulare: 1° la immortalità della persona (vita futura); 2° un ordine morale del mondo fondato sopra un'intelligenza suprema (Dio). Libertà, immortalità dell'anima, esistenza di Dio sono le condizioni della vita morale;

la loro realtà deve essere creduta non meno di questa. La religione resta così dedotta dalla morale. Quanto all'etica speciale, svolta rispettivamente come dottrina della virtù e dottrina del diritto, Kant la raccoglie sotto due altri imperativi categorici. Nella dottrina della virtù (etica individuale) due fini emergono: il perfezionamento proprio e la felicità altrui, che la nostra azione deve promuovere. E non inversamente, perchè quanto al benessere proprio, ciascuno vi tende passionatamente per natura, quanto al perfezionamento altrui solo gli altri vi devono aspirare da lor stessi; consistendo la perfezione in ciò che uno prende se stesso come fine conformemente all'idea del dovere. Nella dottrina del diritto Kant esprime piuttosto l'aspetto della legalità che non della moralità dell'atto, ossia guarda all'armonia esterna dell'azione colla legge che è garanzia dell'altrui come della mia libertà. Partendo dalla destinazione razionale dell'uomo (libertà), il diritto ha il compito di fissare le condizioni in cui l'arbitrio di uno può essere conciliato con l'arbitrio dell'altro, secondo una legge universale. Agisci in modo che la tua libertà possa coesistere colla pari libertà degli altri.

Anche tra gli Stati la ragione esige che, superando il puro rapporto di fatto si realizzi tra essi lo stato di diritto (diritto delle genti) a fine di guarentire un ordine giuridico e la pace perpetua.

La dottrina morale di Kant sollevò contrasti e dubbî tra i suoi stessi contemporanei: Garve opponendosi a lui fece un ritorno ad Aristotele, accogliendo un punto di vista sincretistico che può essere definito un eudemonismo razionale (1). Herder avversò Kant, perchè l'indirizzo generale del suo pensiero filosofico lo portava piuttosto verso l'etica psicologica fondata dagli anglos cozzesi. Il momento

Herder
(1741-1803).

(1) *Abhandlung über die verschiednem Principien der Sittenlehren von Aristoteles bis unsere Zeit* (1798).

sociale e altruistico è primitivo; le tendenze morali sono innate e sviluppate dalla civiltà. « Il genio dell'umanità è la viva anima, l'impulso di tutto il pensare e l'agire umano, il fondamento e lo scopo di tutta la storia; esso sempre si ringiovanisce e si fa

più possente nelle cangianti forme storiche, e nel mutar delle stirpi, dei popoli e dell'età » (1). La morale è un prodotto dell'evoluzione civile. Jacobi deduce la moralità da impulsi immediati dell'animo: tutti i principî etici si riconducono a disposizioni naturali del tipo *uomo*; la virtù è un istinto speciale, tutte le leggi morali non sono che atti del genio etico consolidati (2). Voler spingere l'uomo alla condotta onesta partendo da principî astratti è metter il carro davanti ai buoi! Il pensiero di Jacobi piega verso Rousseau, affermando il diritto e il valore dell'esperienza immediata di fronte alla conoscenza discorsiva, il primato dell'intuizione sulla deduzione logica, la fede nella natura come rivelazione del divino e la diffidenza verso la ragione. Il rigorismo kantiano gli ripugna; la moralità è profondamente radicata in noi, la ragione non è legislatrice ma solo mediatrice per farci consapevoli del nostro compito umano. Schiller ha subito l'influsso di Kant, ma pretende rielaborarne il pensiero esteticamente, e nonostante la protesta del maestro si professa kantiano. Il tratto caratteristico del suo genio è la sua tendenza verso la concezione estetica della vita, che contrasta in lui col rigido idealismo morale. Su questo punto avviene il distacco. Egli vuole l'equilibrio tra sensibilità e ragione, tra sentimento e dovere. Questa armonia è la meta ideale dell'umano incivilimento. Quello che lo offende in Kant è la mancanza d'un concetto in cui si esprima quest'intima armonia dell'uomo. L'opposizione tra l'agire per tendenza e l'agire per dovere deve essere

Jacobi
(1743-1819).

Schiller
(1759-1805).

(1) *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-97); Kalligon (1800).

(2) *Werke*, 6 vol. (1812-25).

superata. L'uomo non è destinato a compiere singoli atti morali, ma ad essere una creatura morale, e ciò è soltanto possibile quando la sua condotta sia l'effetto comune dei due principî: sensibilità e ragione. L'ideale si realizza in questo equilibrio. Quanto più si affina la recettività e si fa delicata la sensibilità, tanto più l'uomo abbraccia del mondo, e un maggior numero di disposizioni in lui si svolgono; quanto più di forza e profondità e quanto più di libertà guadagna la ragione, tanto più grande è la comprensione che l'uomo ha del mondo e tanta maggior consonanza porta con tutte le sue variazioni. Così Schiller esprime l'accordo tra le leggi della natura e quelle dello spirito umano. « Anche nelle più pure manifestazioni della parte divina della sua natura, l'uomo non deve perdere di vista la sua sensibilità e innalzare il trionfo dell'una sulle ruine dell'altra. La sua moralità è assicurata soltanto qualora essa sgorgi da tutta la sua umanità come prodotto dell'unione di questi principî, unione divenuta per lui una seconda natura ». Nulla deve essere forzato, penoso o brutale nell'azione, se essa deve essere perfetta. La bellezza e la grazia diventano fattori dell'atto morale. L'interesse del bello si congiunge con quello del buono alla maniera dei Greci. L'anima bella occupa il posto centrale nell'etica dello Schiller. Esclusa la possibilità di contrasto tra il codice della natura e quello della ragione, egli formula la legge morale così: l'uomo deve fare con grazia tutto ciò che può raggiungere entro i limiti della sua stessa umanità, e deve fare con dignità tutto ciò che deve sforzarsi di conseguire al di sopra della propria umanità. Là dove grazia e dignità si uniscono nella stessa persona abbiamo l'espressione perfetta dell'umanità, l'una alla bellezza, l'altra appoggiata alla forza. Resta giustificata l'importanza assegnata alla funzione del gusto e alla cultura estetica nella vita morale. Col senso del bello ci liberiamo dalla sensibilità, acquistiamo

La vita
estetica.

la libertà di farci da noi, ciò che vogliamo, di essere ciò che dobbiamo essere. Il passaggio dalla condizione estetica a quella morale, dalla bellezza al dovere, è molto più facile che quello dal puro stato fisico a quello estetico. Dallo stato di pura determinazione fisica, sotto l'azione dell'impulso sensibile, l'uomo a mezzo della coltura estetica, a mezzo dell'intuizione e godimento del bello si eleva a uno stato di libertà in cui tace la rozza voce dell'impulso e si dischiude pur nel campo della sensibilità la attività indipendente della ragione. Quindi dalla angusta cerchia degli scopi della natura l'uomo entra in quella degli scopi della ragione e si rende capace di lasciar parlare la pura forma morale, la legge, immediatamente alla propria volontà (1).

L'intero sistema delle nostre idee, dice Fichte, dipende dalle nostre tendenze e dalla nostra volontà, e la filosofia che si ha, dall'uomo che si è. Il problema della scienza è dunque essenzialmente un problema morale. Identificando il suo principio metafisico con l'ideale morale, Fichte fonda un idealismo etico piuttosto che soggettivo, visto che l'*io* da lui posto come principio non è un *io* individuale, bensì universale, assoluto, dalla cui originaria unità ancor chiusa in se stessa ed incosciente dovrà uscire l'antitesi cosciente del soggettivo e dell'oggettivo. La *cosa in sé*, ultimo residuo del dommatismo, è appunto quella parte dell'*io* ancor incosciente, che il progresso della conoscenza trae a poco a poco alla luce della coscienza. Altro limite all'attività dell'*io* non esiste che quello che l'*io* stesso liberamente si pone con lo scopo di superarlo, e di esercitar così la sua propria attività, rivelandosi nella propria essenza che è libertà. Lotta, sforzo per un'idea, tale è il carattere dell'azione morale. Ma per attuarla bisogna crearsi perennemente ostacoli e vincerli.

§ 18. Fichte
(1762-1814).
L'Etica
della
personalità
libera.

(1) *Anmut und Würde* (1793); *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795).

Ecco perchè l'*io* empirico nel primo momento della sua evoluzione « pone se stesso » (*tesi*), nel secondo « contrappone a sè il *non-io* » (*antitesi*) e nel terzo « si riconosce nel *non-io* » (*sintesi*), tre atti cui corrispondono i tre modi d'esistenza, i tre oggetti del sapere: l'uomo, il mondo, Dio. L'esistenza dell'*io* è la sua stessa libera continua attività. Di qui il carattere *titanico* dell'*io* fichtiano, destinato per sua natura ad agire, produrre, volere senza posa.

Non nell'essere, ma nel dover essere è da porsi l'assoluto, il principio ultimo e supremo, donde veniamo e a cui tendiamo, la vera realtà, che consiste nell'agire, tendere, volere. L'universo è un fenomeno della volontà pura, il simbolo dell'idea morale. Filosofare significa convincersi che l'*essere* non è nulla e il *dovere* è tutto, significa riflettere sul proprio *io* empirico individuale, unica attività libera che tende incessantemente ad attuare ciò che deve essere, ossia il dovere, il bene, l'*io* assoluto, universale; significa acquistare la coscienza di portare in sè la libertà che crea e soggioga il mondo appunto per attuare il dovere, il bene, l'ideale morale, l'*io* o la libertà assoluta. Solo in questo ognor rinnovato sforzo di sottometterci il mondo delle rappresentazioni scaturito dall'*io* inconscio, sta il nostro libero volere morale e l'attuazione di noi stessi. La natura diventa la materia stessa del nostro dovere. In tanto vi è un mondo finito in quanto l'*io* nel suo sforzo verso un ideale deve incontrare un ostacolo. Senza resistenza non vi sarebbe sforzo, come senza mezzo non c'è fine. *Unsre Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht.* Quella specie d'odio per la natura che è il fondo tradizionale del platonismo, prende un significato affatto nuovo in questo pensiero. Il mondo esterno che teoricamente è stato concepito come un atto dell'*io* per limitare se medesimo, ha praticamente il significato d'un mezzo per la sua attività, d'una materia offerta alla propria azione. Il *non-io* acquista

questo valore etico di rendere possibile il lavoro e la lotta. Scopo suppone oggetto da raggiungere: oggetto, resistenza (*Gegenstand* = *Widerstand*). Il progresso sta in ciò che il nostro sforzo infinito supera resistenze infinite. Non esiste etica ove non vi siano limiti. Lo sforzo è una forma di attività in cui la infinitudine è posta non come uno stato attuale, ma come uno scopo, cioè l'equazione tra il finito e l'infinito non è, ma deve essere. L'identificazione di ciò che Fichte chiama l'*io* empirico coll'assoluto non è posta come qualche cosa di reale perchè sarebbe contraddetta dall'esperienza, ma come ideale. L'ideale è appunto un oggetto infinito cioè continuamente trasformabile, suscettibile di progresso. Lo scopo supremo è l'autonomia, la conquista completa della libertà dello spirito.

La natura originaria dell'*io* puro è attività, è pratica; onde il principio: Io mi trovo come operante nel mondo sensibile. Ma attività suppone resistenza fuori di sè; un *io* soggetto appare dunque sotto forma di efficienza sopra un *non-io* oggetto. L'unico reale però è la mia auto-attività, la mia indipendenza, la mia libertà. Dedurre da tali premesse il principio della moralità equivale a spiegare l'obbligo assoluto di fare o non fare. Questo obbligo dobbiamo trovarlo nell'*io*, ossia in me stesso. Questo me stesso a sua volta è solo nella volontà, nella sostanza che vuole. L'essenza dell'*io* è la sua stessa tendenza ad agire, indipendente da ogni impulso esteriore, è la sua autodeterminazione ossia la libertà. Ma l'essere è condizionato dal *sapere di essere*, ossia dalla coscienza di sè. Questa coscienza teorica sdoppia l'*io* in *soggetto* ed *oggetto*, l'*io* *essere* e l'*io* *riflessione dell'essere*. La legge morale è la reintegrazione dell'*io* nella sua unità, in quanto la coscienza consideri il soggettivo e l'oggettivo determinantisi reciprocamente. Se è il soggetto che sia determinato nella sui-coscienza dall'oggetto, la causalità è quella del principio e l'*io* si comporta teo-

ricamente, al contrario quando l'oggetto è determinato dal soggetto la causalità è quella del fatto e l'io si comporta praticamente. Combinando i due risultati, la libertà necessaria da una parte e la libertà illimitata dall'altra si arriva all'idea d'una legge che l'io liberamente impone a se stesso; la legge ha per contenuto la libertà e la libertà è sottoposta alla legge. Nell'io restituito ad unità si fondono l'intelligenza che concepisce la nostra essenza come libertà, e la volontà che è l'attuazione dell'autonomia. La libertà-idea deve tradursi in libertà-realtà; il dovere sta in questa attuazione della essenza nostra, nel divenire attraverso alla coscienza, di quello che già siamo in fondo al nostro essere assoluto anteriore alla coscienza, nel renderci cioè liberi.

Il dovere
come assoluto.

La categorica affermazione di Fichte che pone come praticamente necessaria, come obbligatoria l'unità assoluta dello spirito nell'atto, che ne costituisce l'essenza nella sua pura libertà, è la formula stessa del dovere. Il dovere esprime nella coscienza la suprema decisione della ragion pratica che pone la necessità per lo spirito di liberare il suo atto da ogni limitazione particolare. Esso è in certo senso la libertà virtuale, là dove manca ancora l'attuale. La moralità è per l'uomo l'espressione stessa della spiritualità, che è la sua essenza, perchè realizza sotto quella forma d'esistenza che appartiene alla umana natura, cioè sotto la forma della coscienza, la ragione assoluta, testimoniando la sua potenza pratica in noi e la nostra autonomia spirituale.

La transizione dal principio teorico al pratico, che è quanto dire la deduzione della realtà e della applicabilità del principio stesso, si opera passando dalla formula: ogni singolo io è libero (materia della legge morale); alla formula: tratterai ogni singolo io come un essere libero (forma imperativa della stessa legge). La legge pratica della libertà si potrebbe anche dare così: Opera secondo la cono-

scienza che hai della natura e del fine originario degli esseri. Tratta ogni cosa secondo il suo fine ultimo. Io debbo essere un *io* indipendente, questo è il mio fine, io debbo utilizzare le cose a tutto ciò per cui esse procacciano questa indipendenza; questo è il loro fine ultimo. L'*io* può agire solo per mezzo del corpo: conservare e perfezionare il corpo è condizione d'ogni moralità; il corpo però è uno stromento, non uno scopo dell'azione morale. L'*io* deve essere di necessità intelligenza, se esso deve giungere all'idea di legge morale. Quindi bisogna svolgere le facoltà conoscitive con tutte le forze e in piena libertà come veicolo della morale; dovere di formarci spiritualmente. Chiamiamo natura quanto è posto e determinato indipendentemente dalla libertà. Ora in ogni uomo c'è un sistema d'impulsi, sentimenti e sensazioni, che gli sono dati; e la sostanza in cui questo sistema è posto è la stessa che pensa e vuole e che poniamo come noi stessi: questo sistema deve pensarsi come la nostra natura. Se però esso è indipendente dalla libertà, la libertà invece su di esso può esercitarsi e si esercita quando l'*io* soggetto ne fa oggetto di riflessione. Riflettendo sui nostri impulsi originari non siamo dominati da essi, sono essi invece dominati da noi. Mercè la libertà materiale, per cui si pone una nuova serie d'effetti e si consegue qualcosa di diverso da ciò che avrebbe operato la natura, io mi sento emancipato dall'impulso naturale e questa resistenza è essa medesima un impulso essenziale all'*io*, il suo impulso puro. Il primo è inclinazione, che la libertà può sottomettere e svalutare, il secondo invece è resistenza che mi eleva sulla natura, produce stina di me stesso, mi determina una dignità superiore a tutta la natura. Soddisfare l'impulso è piacere, come però la soddisfazione è indipendente da me, in quanto essere libero, è tale che mi estranea da me stesso, in essa io mi oblio, questo piacere è involontario. Lo stesso dicasi del suo contrario, il dolore fisico.

L'impulso puro è fondato nell'egoità, come tale è identico e vale per tutti gli esseri ragionevoli, è l'impulso alla ragione. Non al godimento aspira, che è spregevole, ma all'affermazione della dignità, che è tutt'uno coll'assoluta autonomia e indipendenza. Ne nasce anche un piacere, quello morale, che mi fa rientrare in me stesso. La coscienza morale è la consapevolezza immediata dell'adempimento del dovere, dell'accordo cioè tra l'azione (nel mondo della natura) e il fine ideale (libertà).

La destinazione
dell'uomo.

L'uomo è spinto da tendenze naturali alla soddisfazione e quindi al godimento. Questo principio ci renderebbe dipendenti dagli oggetti. Però in ragione stessa dell'infinitezza delle nostre tendenze c'è nella coscienza riflessa dell'uomo la possibilità di sottrarsi ad ogni dipendenza dalle cose. Essendo, infatti, il campo dell'attività umana infinito, per necessità si aprono ad essa sempre nuovi orizzonti e quindi l'uomo per l'impulso che ha di agire infinitamente, sfugge del continuo alla dipendenza delle cose, che gli sono poste dinanzi. Così la tendenza che si manifesta nell'istinto naturale e quella che si appalesa nell'impulso alla libertà, possono benissimo conciliarsi. La soddisfazione dell'istinto può diventare mezzo all'acquisto di maggior libertà. Onde la massima fondamentale: ogni mia azione particolare deve entrare in una serie che mi guidi alla piena e integrale libertà dello spirito. In tal modo si attua la realizzazione dell'io infinito nel mondo empirico. Ed ogni qualvolta l'istinto naturale e la tendenza alla libertà si trovano in armonia tra loro, sentiamo nella nostra coscienza sorgere un rispetto di noi medesimi, nel caso opposto proviamo disistima di noi. L'ideale è la destinazione dell'uomo, sempre perseguito non mai pienamente raggiunto, la legge morale può dunque prendere questa forma: Realizza in ogni circostanza la tua destinazione! Nè basta; siccome solo è morale l'atto che scaturisce dalla coscienza, mentre non ha valore

l'atto compiuto per comando, Fichte dà un'espressione caratteristica alla legge: opera sempre secondo la convinzione che hai del tuo dovere. Donde nascono queste esigenze: cerca di convincerti di ciò che in ogni circostanza sia il tuo dovere, e ciò che tu consideri con convinzione sia il tuo dovere fallo e fallo appunto perchè sei convinto che è tale! Per giudicare quindi se la convinzione abbia carattere morale, bisogna guardare al grado di essa: se facciamo un'azione con una convinzione che ci porta ad accettarla soltanto nelle condizioni d'oggi, essa non ha valore morale; se invece la facciamo con un tal grado di convinzione ch'essa sempre e in qualsiasi condizione sarebbe compiuta, allora è morale. Il precetto dunque suonerebbe: agisci in modo che la convinzione che accompagna la tua azione nel fare il bene non sia momentanea, valevole cioè pel solo oggi, ma tale che tu la possa universalizzare, in tutte le condizioni possibili, ed abbia valore di eternità. Gli uomini debbono agire con riflessione profonda sopra se stessi. Il male morale è soprattutto una pigrizia che ci impedisce di riflettere per superare le condizioni del momento presente.

Questo sistema idealistico della libera personalità pur proclamando la sovranità dell'io puro, riconosce il momento sociale come la più profonda radice della moralità. La proposizione di Kant, l'uomo è fine in sè, deve essere completata così: l'uomo è fine in sè in quanto mezzo ad attuare la ragione universale. Fichte subordina in tal modo il singolo al tutto, l'individuo all'umanità. Lo Stato è l'istituzione necessaria per quanto riguarda l'operare nel mondo dei sensi; esso rende possibile a ciascuno di conciliare l'esercizio della propria libertà col rispetto dovuto alla libertà di tutti. L'autonomia, il governo della ragione è il nostro ultimo scopo, ma non quello di una ragione singola; la ragione si riferisce alla vita della specie. Ognuno deve agire a tal fine. Chi non vive nella specie e per la specie

fallisce allo scopo, il suo è egoismo. Tutta la virtù consiste a dimenticare se stesso, tutto il vizio a pensare a sè. Al posto d'una mistica contemplazione, Fichte ch'ebbe soprattutto il temperamento d'un educatore e d'un apostolo, mette una filosofia dell'azione: azione nella società. Questa è la destinazione dell'uomo, il che non toglie che ogni individuo attui il suo ideale particolare distinto non nell'essenza, ma nel grado. I rapporti umani sono di coordinazione e non di subordinazione. Non solo non dobbiamo fare gli altri mezzo ai nostri fini, ma nemmeno ai loro, cioè farli contro la loro volontà saggi o virtuosi o felici; nessuno del resto può essere buono o felice se non per opera sua, tenendo conto che lo scopo supremo tanto dell'individuo (pieno accordo con se stesso e piena libertà dagli impulsi non razionali), come della società (unità ed accordo di tutti i suoi membri) non può essere attuato, ma gradualmente approssimato.

Fichte dallo stato di diritto come garanzia della libertà di tutti (Kant), si sposta verso la concezione d'uno stato di organizzazione (Stato di commercio chiuso) e uno stato di educazione (Discorsi alla nazione tedesca). Da queste due funzioni discende la concezione fichtiana economica e pedagogica dello Stato. Esso non solo conserva ma crea il diritto, assicurando a tutte le condizioni di esso, per esempio, della proprietà. La proprietà è garantita dallo Stato come un diritto, soltanto però in quanto deve essere per tutti un fatto. La funzione dei genî morali è quella di risvegliare le sopite attività etiche. Si opera così il passaggio dall'individualismo alla visione della vita collettiva in cui il popolo sia dato come stromento nelle mani di un demiurgo nazionale, che se ne serve per scopi di civiltà e moralità (1).

(1) *Grundlage des Naturrechts* (1796); *System der Sittenlehre* (1798); *Die Bestimmung des Menschen* (1800); *Der geschlossene Handelsstaat* (1800); *Reden an die deutsche Nation* (1808).

Il tratto essenziale del pensiero romantico è la sua opposizione all'illuminismo. Press'a poco è lo stesso contrasto che separa il rinascimento dal dommatismo medievale. Il compito degli illuministi era stato in definitiva quello di condurre a termine l'opera di liberazione iniziata dalla rinascita. Ma i romantici ebbero viva l'impressione che lo spirito che s'era preteso affrancare fosse in realtà caduto in una nuova e maggior schiavitù. Alle esterne catene dell'autorità s'erano sostituiti gli interiori vincoli del raziocinio, la cui rete imprigionava omai ogni cosa grande e piccola, e gli uomini stessi, ridotti a macchine logiche. La reazione partì, ed era naturale, dal sentimento, come poesia e religione, contro l'arido razionalismo; la passione insorse nelle eroiche forme della personalità opponendo i valori individuali e la loro infinita ricchezza al principio dell'eguaglianza e della conformità alla legge nel pensiero come nell'azione. Ecco perchè la prima espressione romantica fu una filosofia della libera personalità. Il razionalismo illuministico invece dell'individuo vivo e concreto aveva posto l'uomo astratto, invece della libertà reale il suo fantasma, il concetto generale di libertà e di eguaglianza. La Germania fu la patria del romanticismo, come dall'Inghilterra era uscito l'illuminismo, ancorchè non si possa negare l'evidente azione esercitata su quel movimento spirituale da Rousseau e dai sentimentalisti scozzesi. La manifestazione prima di questa intima rivoluzione consiste nella rinnovata coscienza soggettiva della libertà, per cui sotto la pressione di molti fattori concomitanti, filosofia kantiana, fioritura letteraria ed artistica, rivoluzione francese, la Germania acquista la coscienza della sua missione di civiltà. Fichte nel primo periodo della sua attività filosofica è il genuino rappresentante di questo momento di eccezionale fervore e di massimo slancio individuale.

§ 19.
La filosofia
romantica e le
sue fasi.

Ma dopo la grande esperienza rivoluzionaria e in mezzo alla profonda crisi nazionale si ha il voltafaccia, si compie il momento negativo, il passaggio dalla libertà all'autorità, come sotto un altro aspetto alla ragione si oppone il sentimento, allo spirito scientifico l'intuizione mistica. Ciò è visibile già nell'ultima parte dell'operosità intellettuale di Fichte. Sfuggendo al presente si valorizza il lontano nel tempo e nello spazio, si acuisce il senso storico e quello religioso. La filosofia della storia e quella della natura prendono il carattere di un'evoluzione ideale o di un divenire divino. Hegel e Schelling sono gli esponenti di questa seconda fase romantica.

Hegel
(1770-1831)
Storia e
filosofia.

Secondo Hegel l'essenza dell'universo è un processo ideale; una giusta comprensione di questo processo ci permette l'interpretazione così dei fatti come dei pensieri (filosofia della storia e storia della filosofia). La storia umana è null'altro che quella dello sviluppo necessario dello spirito libero attraverso alle diverse forme di organizzazione politica, la prima quella della monarchia orientale in cui la libertà appartiene solo al monarca, la seconda quella della repubblica greco-romana in cui una classe scelta di liberi cittadini governa sulla base della schiavitù, mentre in fine nelle società moderne, originate dall'invasione teutonica sulle terre dell'impero romano in ruina, la libertà è riconosciuta come un diritto naturale di tutti i membri della comunità. Quanto alla filosofia il suo compito è intendere ciò che è, poichè ciò che è, è la ragione. E come d'un individuo si dice che è figlio del suo tempo, anche della filosofia può dirsi ch'essa è il proprio tempo appreso dal pensiero. È altrettanto folle pensare che qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo. Quanto alla dottrina del come deve essere il mondo, la filosofia viene troppo tardi. Come pensiero del mondo essa appare la prima volta nel tempo dopo che la realtà ha compiuto il suo pro-

cesso di formazione ed è bell'e fatta. Ciò che il concetto insegna, la storia mostra appunto necessario: prima l'ideale appare di contro al reale nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato e col chiaroscuro esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: l'uccello di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.

Con Hegel avviene uno spostamento radicale nella valutazione del fatto etico. Per Kant e Fichte esso era la chiave che dà accesso ad un mondo superiore; per Hegel è un prodotto della vita sociale, presupposto e stromento della civiltà, per cui mezzo i più alti frutti dell'esistenza nell'arte, nella religione, nella filosofia vengono a maturità. Il concetto centrale del suo pensiero, che su questo punto non ha subito mai sostanziale modificazione, si può esprimere così: il popolo politicamente ordinato riassume la realtà etica. La morale è l'oggettivo ordinamento della vita d'un popolo, che si fissa e attua nello Stato, ossia è il diritto in ampio senso. Più che un'etica, l'unico libro consacrato a questo argomento da lui, il *System der Sittlichkeit* (1802) è una filosofia sociale, una politica nel senso platonico ed aristotelico, che più tardi diventerà esplicitamente una filosofia del diritto (1).

L'Etica
come filosofia
del Diritto.

Come i suoi predecessori parte dalla volontà razionale: questa unità però del pensare e volere non è originaria, bensì acquisita attraverso una disciplina di entrambi. La libertà come scelta naturale tra tendenze, impulsi, desiderî è arbitrio, ossia negazione della volontà. L'uomo che crede d'essere libero in quanto gli sia concesso di agire arbitrariamente, appunto per questo non è tale. Questa è

(1) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817, ed. def. 1830); *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).

piuttosto la libertà dell'agire che del volere. La vera volontà libera consiste nell'unità dello spirito teoretico col pratico; col pensiero essa dà indirizzo e scopo a se stessa, si fa suo proprio oggetto e, avendo con ciò respinto ogni rapporto di dipendenza con qualche cosa d'estraneo, questa volontà è una libera intelligenza.

Più d'una volta Hegel ha accennato al suo distacco dal rigido formalismo kantiano, non ostante la sua lata ammirazione per la valorizzazione che il Maestro aveva fatto del concetto di dovere. Un certo ottimismo lo persuade che l'uomo potrebbe prender per guida sicura il suo senso morale spontaneo, appunto quelle inclinazioni che Kant chiamava *amore patologico*. La morale è una vita, non una parola d'ordine, non il moralismo astratto, che parla più di dovere che di doveri. È impossibile una moralità finchè sussista il torturante dualismo del dovere e della realtà. La certezza morale (*Gewissen*) può sola sopprimerlo. La vera moralità consiste nella devozione ai doveri che risultano necessariamente dalla nostra natura e da uno stato sociale determinato. In essi si pongono i nostri rapporti con delle realtà viventi e presenti.

Ogni azione è uno scopo del soggetto e insieme la sua attività. Solo così, col fatto che il soggetto è nell'azione — anche nella meno egoistica — vale a dire che ci è mediante il suo interesse, si ha una azione in genere. In quanto il contenuto dell'impulso è distinto come cosa da questa sua attività, la cosa che è venuta in atto contiene il momento dell'individualità soggettiva e della sua attività, e questo è l'interesse. Perciò niente viene in atto senza interesse. L'impulso e la passione non altro sono che la vitalità del soggetto secondo cui è esso stesso nel suo scopo e nell'esecuzione dello scopo. L'eticità concerne il contenuto che come tale è l'*universale*, qualcosa d'inattivo e ha nel soggetto il suo elemento attivo; il fatto che il contenuto gli è immanente

costituisce l'interesse e, in quanto prende tutta la soggettività efficiente, la passione. Nel soggetto son vari impulsi contrastanti che si limitano mutuamente. La riflessione deve scegliere tra loro, facendo indietreggiare il sentimento soggettivo e superficiale del piacevole o spiacevole. L'appagamento che proviene dall'impulso singolo è sostituito da quello generale che la volontà pensante fa suo scopo come felicità. Felicità che non più negli impulsi singoli e lor appagamento consiste, ma nell'autodeterminazione della volontà ossia nella libertà. Fin qui la libertà è uno stato del volere individuale, ma per la compresenza di molti individui la libertà, che si è configurata come realtà di un mondo, riceve la forma della necessità, la cui connessione sostanziale è il sistema delle determinazioni di libertà, e la connessione fenomenica è il potere, l'autorità ossia la validità che ha nella coscienza. Gli uomini non potrebbero dare consistenza ai loro scopi ove questi non fossero legalizzati. La volontà razionale diventa quindi legge. Il contenuto liberato dall'impurità e accidentalità, che ha nel sentimento pratico e nell'impulso, e informato al volere soggettivo, non più nella forma sentimentale e impulsiva ma nella sua universalità, come abitudine, modo di sentire e carattere del volere oggettivo, è l'*ethos* o il costume. Hegel chiama diritto in generale questa esistenza oggettiva della volontà libera. Ecco perchè si deve cercare l'etica hegheliana nella filosofia del diritto. Questa comprende tre parti: diritto astratto, volontà morale e realtà morali (*Abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit*). Come primo grado dello spirito oggettivo il voler libero è immediato e perciò singolo — la persona — l'esistenza che questa dà alla sua libertà è la proprietà. Qui il diritto è formale ed astratto. Il fondamento della proprietà sta nella necessità morale per la persona di non essere soltanto un soggetto astratto, ma di realizzarsi. Entrando in rapporto con altre volontà sorge il

Diritto formale.

contratto, ma anche la possibilità dell'urto del diritto con il torto, che può assumere le forme dell'ingiustizia involontaria (*unbefangenes Unrecht*), del dolo (*Betrug*) e del delitto (*Verbrechen*). La restaurazione del diritto si compie per mezzo della pena.

Moralità.

Contrapponendo al diritto formale la moralità Hegel intende passare dalla sfera della volontà estrinseca a quella della volontà soggettiva, ossia alla coscienza, dal foro esteriore a quello interiore. Il punto di vista morale è il diritto della volontà soggettiva. Morale ha qui il significato di una determinatezza della volontà, in quanto è in genere nell'interno della volontà e comprende perciò in sé il proposito e l'intenzione ed anche ciò che è moralmente cattivo (1). La moralità e la volontà razionale o libera che vuole la volontà libera (*der freie Wille der den freien Willen will*).

Stretta affinità, ma anche stridente contrasto con la dottrina del fondatore della critica. Di Kant ritiene il concetto che dovere e buona condotta consistano nella conscia realizzazione di una libera volontà ragionevole, che è poi identica in tutti gli esseri razionali. Il panlogismo di Hegel ne fa l'assoluto e quindi la suprema realtà (*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*). Ma se per Kant il contenuto di questa universale volontà è dato soltanto nella condizione formale di agire come possiamo desiderare che tutti agiscano, Hegel concepisce la volontà universale

(1) Il significato morale del male è imposto dalla dialettica: solo l'uomo e solo in quanto egli anche può essere cattivo, è buono. L'oggetto naturale non è buono nè cattivo; non si parli quindi di bontà naturale dell'uomo. Il male è la forma in cui si manifesta la forza motrice dell'evoluzione storica e ciò in doppio senso: da un lato in quanto ogni nuovo progresso di regola s'inizia come un oltraggio verso qualche cosa di sacro, una rivolta contro vecchie istituzioni omai moribonde ma consacrate dall'abitudine, e dall'altro in quanto sono le peggiori passioni umane (invidia, ambizione) quelle che fanno da leva dello sviluppo storico. È noto come questo pensiero ereditato da Hegel sia utilizzato dal marxismo.

come oggettivamente presentata ad ognuno nelle leggi, istituzioni e costumi della società di cui è parte. Non soltanto allora le inclinazioni naturali verso il piacere o i desideri della propria felicità debbono essere frenati dal punto di vista morale, ma anche la voce della coscienza individuale, il suo impulso a fare ciò che ci sembra buono, ove questo possa venire in conflitto col sentimento generale della comunità. Vero è che Hegel considera lo sforzo cosciente di attuare la propria concezione del bene come una fase superiore dello sviluppo morale di fronte alla semplice conformità ai precetti giuridici nei quali primamente si esprime la volontà universale, visto che in tal conformità la volontà si compie solo accidentalmente nell'incontro esteriore delle volontà singole, ma non è realizzata nella sua essenza in nessuna di esse. Del resto lo stesso sforzo della coscienza di attuare il bene sarebbe illusorio e vano, anzi in esso avrebbe la sua vera radice il male morale, a meno che la sua realizzazione non fosse raggiunta in piena armonia cogli oggettivi rapporti sociali entro i quali l'individuo si trova posto, a meno che l'individuo riconosca come sua propria essenza la sostanza etica che si presenta a lui nelle forme della famiglia, della società civile e in fine dello Stato, la cui costituzione è la più alta manifestazione della ragione universale nella sfera della pratica.

Il soggetto reale si realizza per mezzo dell'azione; producendo nel mondo oggettivo un cambiamento preveduto e deliberatamente accettato, fa passare all'esistenza il proprio pensiero. Questo pensiero, oggetto ideale della volontà, è l'intenzione (*Absicht*); manca la responsabilità se nell'atto non ci fosse pensiero o intenzione. La coscienza (*Gewissen*) è la certezza che il soggetto morale ha d'essere libero e autonomo nella sua azione. Essa esprime l'assoluto diritto dell'auto-coscienza soggettiva di sapere in sè e da se stessa che cosa è diritto e dovere e

di riconoscere null'altro se non ciò che così essa conosce come bene. Come tale è un santuario che sarebbe sacrilegio toccare. Solo però dal contenuto di ciò che deve essere buono, si può riconoscere se una coscienza individuale è conforme all'idea della coscienza, ossia se ciò ch'essa tiene per buono è realmente tale. Diritto e dovere consistono nella razionalità assoluta della volizione e non nella proprietà particolare di un individuo, nè nella forma del sentimento o altrimenti di un singolo sapere empirico, ma in quella delle determinazioni universali, pensate cioè nella forma delle leggi e delle norme. Il bene è in generale l'essenza della volontà nella sua sostanzialità e universalità, esso è solo nel pensiero e per il pensiero. Bene e ragione sono termini equivalenti. La necessità di voler il bene è l'obbligazione o dovere (*Pflicht*). Staccandosi però dal formalismo, che ci dà solo una coscienza vuota piegata sopra se stessa, resta giustificato il passaggio dalla moralità, dove ci manca una realtà oggettiva, sì che la volontà non sa a che afferrarsi, e rimane la volontà di nulla, all'eticità, ossia al regno delle realtà morali, in cui la libertà può attuarsi in un oggetto.

Eticità

Di qui la necessità di creare alla interiorità soggettiva (*moralità*) un contenuto che le sia insieme appoggio e complemento, e questo deve apparire di carattere necessario, oggettivo tanto da erigersi al di sopra d'ogni opinione o libito soggettivo: tali sono appunto le forze etiche, le leggi esistenti per sè in se medesime, le istituzioni della famiglia, della società civile e dello Stato. Qui la libertà soggettiva e il bene in sè si conciliano in una più alta realtà dove la libertà diventa natura, come l'essere naturale spirito. Da un lato la sostanza etica le sue leggi e forze di fronte al soggetto hanno l'autorità di ciò che è e vale nel più alto senso dell'autonomia, come d'altra parte esse non sono qualche cosa di estraneo al soggetto, che anzi questo in quanto

capace di pensiero le riconosce quale sua propria essenza in cui ha il sentimento di sè.

La teoria dei doveri etici in quanto oggettiva, non deve essere compresa nel vuoto principio della soggettività morale, che non determinerebbe nulla, una teoria dei doveri immanente e conseguente non può essere altro se non lo sviluppo dei rapporti che nello Stato sono necessari, per effetto dell'idea della libertà e quindi reali in tutta la loro ampiezza. Il dovere, apparentemente limitazione per l'individuo, è in realtà la sua redenzione sia dalla dipendenza del mero impulso naturale e sia dalla soggettività indeterminata. Nel dovere l'uomo si redime a libertà sostanziale. Abbandonando la concezione atomistica dei francesi che fanno della famiglia società, e stato una somma di parti, Hegel definisce il rapporto dell'individuo a queste realtà morali non quello di parti a tutto, ma di accidente a sostanza, ecco perchè l'individuo trova in esse la sua vera natura, la sfera di attuazione dalla sua libertà, la fusione del soggetto e dell'oggetto. La fondazione d'una morale concreta è l'*ethos*; agire moralmente vuol dire agire secondo il costume. Le società ancor rozze presentano l'*ethos* di preferenza sotto la forma individuale di virtù in quanto limite individuale o peculiare natura geniale dell'individuo (mito di Ercole), ma in una società sviluppata l'*ethos* appare in quanto modo universale di agire degli individui, o costume, la sua consuetudine o seconda natura, ed è l'anima compenetrante il significato e la realtà della sua esistenza, lo spirito che vive ed esiste come un mondo e la cui sostanza è così soltanto in quanto spirito; la sostanza etica è lo spirito reale d'una famiglia, d'un popolo, e lo stato come il tutto etico, è la realtà dell'idea etica, lo spirito etico in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Il suo fondamento non può essere che la ragione; non

l'accordo contrattuale e nemmeno la forza, bensì una compenetrazione di volontà ragionevoli. Esso è una perfetta realizzazione del concetto, l'ingresso di Dio nel mondo (*ein Irdisch-Göttliches*).

§ 20.
Schelling
(1775-1854).

Morale
teosofica.

Lo sbocco della filosofia romantica nella religione è il fatto caratteristico del tempo: il reciproco accostamento della filosofia e del domma si compie tanto entro l'orbita del pensiero cattolico come in quella del protestantesimo. Baader rappresenta l'indirizzo rigidamente cattolico, Hegel e Schleiermacher quello della chiesa riformata, mentre poi Schelling in certo modo si colloca tra i due tanto che il suo influsso si fa sentire nell'uno come nell'altro campo.

La dialettica della storia ha voluto che anche il sistema della ragione finisse nel suo opposto e che il tentativo di una unica deduzione di tutta la fenomenalità da un solo principio spingesse gradatamente verso la metafisica dell'irrazionale. Schelling, il Proteo dell'idealismo come è stato definito, doveva appunto rivivere questo processo (1). Partendo dal bisogno per la natura e per l'io di un principio comune (*ragione assoluta*) comincia coll'affermare la indifferenza di natura e spirito, di oggetto e soggetto in quanto nel principio superiore debbano cessare tutti i contrasti (*sistema dell'identità*). Questo assoluto indeterminato quanto al contenuto, si distingue nel suo apparire in due serie: la *reale* e la *ideale*, come oggetto e come soggetto, natura e spirito. Parallele alle tre potenze della natura (*peso, luce, vita*) si manifestano tre potenze spirituali (*conoscenza, azione ed arte*). L'intuizione artistica è la forma suprema della vita dello spirito. Più tardi sotto la pressione del movimento religioso, che travolse il pensiero dei romantici, Schelling introdusse nel processo di auto-differenziazione dell'assoluto

(1) *System des transscendentalen Idealismus* (1800); *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801); *Bruno* (1802); *Philosophie und Religion* (1804); *Sämtl. Werke* (1856-61).

un concetto nuovo. L'assoluto omai pensato come Dio, origina il mondo per una specie di frattura di se medesimo o caduta da esso delle idee che sono la sua immagine riflessa (elemento irrazionale simboleggiato nella colpa). Questa realtà delle idee fuori di Dio è la *natura*, il ritorno delle cose in Dio la *storia*. Scopo finale l'espiazione della caduta, il ricongiungimento delle idee con Dio. E come l'individualità (*io*) è distacco dall'assoluto, la sua liberazione è sommersione in esso. Sotto l'influsso della mistica di Boehme, e del pensiero analogo di Baader, l'irrazionale è trasferito nell'essenza dell'assoluto e vi diventa, come causalità originaria, cieco sforzo e impulso infinito, volontà inconscia per cui tutta la realtà è volere. Schelling schiude così la via a Schopenhauer. Ripiegandosi la volontà su di sè, genera le idee e la ragione, in che si specchia mentre nella mutua azione dell'impulso colla sua auto-intuizione nasce il mondo. Nella differenza originaria ha principio il male, ossia nella distinzione tra l'essere in quanto esiste e l'essere in quanto è fondamento dell'esistenza. Come però non esiste null'altro fuor che Dio, ne consegue ch'ogni essere naturale ha in sè un doppio, ancor che identico, principio, in conseguenza della quale duplicità è insieme distinto ed unito a Dio medesimo. È ciò che nel linguaggio di Schelling si indica come volontà propria della creatura e volontà universale, la prima è l'oscuro fondo che tende a trasformarsi nella seconda ossia nell'intelligenza; il processo di creazione è appunto progressiva chiarificazione dell'oscuro elemento originario, culminante nell'uomo che assomma in sè il massimo di potenza del principio della tenebra e la totalità della luce. Ecco perchè in lui v'è la sorgente comune del bene e del male, e ciò d'un modo libero, non necessario. La necessità è solo nella rivelazione divina; c'è per così dire in Dio qualche cosa che non è ancor divino, ma che può, anzi deve, diventarlo, e se la

perfezione non si attua fin dal principio gli è che Dio non è tanto un *essere* quanto una *vita*. L'oscuro principio che in Dio spiega solo la sua possibilità, diventa reale nella creatura per mezzo della sua propria azione.

La libertà come la concepisce l'idealismo è tanto lontana dall'arbitrio indifferente degli indeterministi, quanto dalla causalità estrinseca dei deterministi, essa è piuttosto la necessità propria all'essere razionale, la intima determinazione che scaturisce dall'essenza dell'agente. Che cosa è poi questa, donde nasce? Se l'essere è una cosa morta, un *quid* solo dato all'uomo, ricadiamo nella pura necessità fisica, ma l'originaria costituzione d'un umano carattere non può esser una cosa inerte, un semplice dato, bensì qualche cosa che è prodotto dall'azione continuata che la coscienza su di lui esercita. Solo di qui sorge la possibilità del giudizio di valore a suo riguardo. Di qui pure la libertà e la responsabilità degli atti. Obbedendo al profondo istinto egoistico, alla conservazione personale indipendente, l'uomo segue una volontà che ritorna al fondo primitivo delle cose, a quell'oscuro caos donde l'ordine della natura è venuto alla luce. Quel principio irrazionale persiste in noi, ed è in fondo bene che sia così perchè ogni essere si rivela soltanto in questo perpetuo contrasto, l'amore nell'odio, la unità nella discordia, l'identità reale nel sistema dei contrari.

Krause
(1781-1832).

Krause deriva dall'atteggiamento posteriore del pensiero schellinghiano. Il punto centrale della sua cosmologia e quindi anche della sua etica è l'idea di Dio abbracciata in un atto di immediata intuizione dall'intelletto. Egli chiama ciò il suo *Panenteismo* in quanto suppone l'intima colleganza di Dio, del mondo e d'ogni essere singolo, senza con ciò disperdere Dio nel mondo e l'individuo nel tutto come fa il panteismo. L'Etica come scienza filosofica è la conoscenza puramente razionale del-

l'azione di un essere personale diretta a promuovere il bene. Questa conoscenza non è possibile senza quella dell'Essere divino, in cui tutti gli esseri finiti sono accolti. L'etica non è quindi che una parte intimamente subordinata della scienza universale che ha per oggetto Dio. Il bene accade in quanto la volontà divina agisca su quella umana quaggiù, esso è una legge universale e deve essere voluto per se stesso. Il male all'incontro sorge per effetto della limitatezza dei singoli esseri e scompare nell'armonica solidarietà del tutto, come una dissonanza che venga tolta. Nel suo ottimismo Krause è convinto che già nella realtà della vita mediante il progresso dell'educazione, della coltura, della scienza, dell'arte, il male diventi sempre più raro e appaia sol più come un fatto morboso. Tutto il suo pensiero finisce per sfociare in una mistica teosofia (1).

Schleiermacher completa Schelling: questi col suo sistema d'identità aveva posto ma non risolto il problema: mostrare cioè la moralità dell'uomo come parte di quella vita di reciprocità che la natura e lo spirito, questi due poli della totalità dell'essere, tra di loro conducono. Senza mai conquistare vera indipendenza di fronte al problema etico, in un primo tempo interprete di Fichte, in un secondo imprigionato nel cerchio magico dello spinozismo, ripiegando per ultimo verso quel punto di confluenza in cui la teologia e la filosofia, la metafisica e l'etica si toccano, sempre ha finito per sommergere in uno più generale il problema speciale della morale. Il principio di quest'etica schellingiana lo troviamo ripreso da Schleiermacher. Schelling aveva detto: « lo scopo finale dell'io è di fare delle leggi della libertà, leggi della natura e di quelle della natura leggi della libertà, di pro-

§ 21.
Schleiermacher
(1768-1834).

(1) *System der Sittenlehre* (1810).

durre l'io nella natura e la natura nell'io ». Qui c'è in germe l'etica di Schleiermacher (1).

Egli fu prima sotto l'influsso di Fichte, con questo però che l'Io puro la cui espressione nel mondo empirico è compito della moralità, dall'astratta forma razionale si solleva all'individualità concreta. Nella vita morale l'umanità rivela se stessa, non però come identità di essere, bensì in un modo personale, in una varia combinazione d'elementi. Ciò oppone Schleiermacher all'opinione che come c'è un solo diritto per ogni caso, anche l'azione debba essere uguale per tutti. Tanto i *Monologen* come i *Reden*, che son in istretto rapporto di tempo e di contenuto, esprimono quella religiosità romantica, che è nello stesso tempo antirazionalismo e antiteologismo. L'essenza della religione non è nè pensiero nè azione, ma intuizione e sentimento; nel finito vedere l'infinito, vivere nel tutto, fare del sentimento religioso un accompagnamento dell'operare. L'uomo deve far tutto con religione, nulla per religione.

La sistemazione definitiva del pensiero etico si compie in Schleiermacher parallelamente a quella della sua metafisica (*Dialektik*). L'unità del pensiero e dell'essere è condizione del sapere; allo stesso modo l'attività è impossibile se la volontà rimane estranea e isolata nel mondo ossia se non si attua; accanto all'unità del pensiero e dell'essere sta quella della volontà e dell'essere medesimo. Natura e ragione, reale ed ideale stanno in opposizione, ma anche in rapporto tra di loro: là dove la natura prevale sulla ragione, l'essere sul pensiero e sulla volontà, l'esistenza è oggetto della fisica, là dove è invece lo spirito che prevale sulla natura, il pensiero e la volontà sull'essere, abbiamo il campo

(1) *Reden über die Religion* (1799); *Monologen* (1800); *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803); *Einwurf eines System der Sittenlehre* (op. post. 1835); *Grundriss der philosophischen Ethik* (ed. Twisten 1841).

dell'etica, che può quindi definirsi « l'azione della ragione sulla natura ». Distinzione puramente relativa, perchè anche la natura è anch'essa una morale inferiore, essa ci rivela lo sforzo evolutivo, che è una volontà graduale di sviluppo culminante nell'uomo. L'etica è così in rapporto colla natura e colla storia, lo sviluppo morale è coevo colla specie.

In questo modo l'etica di Schleiermacher diventa l'integrazione naturale di quei sistemi che considerano l'eticità soltanto quale un puro dover essere, qualche cosa che non è ancor divenuto. In tal caso la ragione non è ancor natura, come la natura non è ancor ragione. Il reale della ragione è un irreale per l'etica. Per Schleiermacher invece la ragione mostra il suo positivo influsso sulla nostra natura e su quella ambiente fin dal principio della storia umana e potrà aver la sua conclusione alla fine di essa. In lui si ripete il *leit-motiv* dell'etica dello Schiller: nello stato di innocenza la moralità è ancora incosciente, nello stato di virtù essa è di nuovo incosciente, nel primo la natura è morale, nel secondo è naturale la moralità.

Ogni progresso nella sfera morale altro non è se non un equilibrio tra il fattore ereditario e quello acquisito. È ciò che distingue l'uomo dall'animale: in questo c'è perfetta consonanza tra l'organizzazione e l'ambiente, lo sviluppo delle sue attitudini si chiude collo sviluppo della sua natura. Nell'uomo invece c'è accrescimento loro, oltre all'ereditario c'è il fattore acquisito. Infatti in ogni individuo si accumulano i risultati dell'esercizio organico delle generazioni precedenti. Di fronte quindi alla parte fissa che si ripete dalle prime alle ultime generazioni, ed è la parte animale, ereditaria, finita, l'esercizio costituisce l'opera infinita della ragione che si sforza di superare il dato naturale, e non ha altro limite che quello posto dall'attività morale, Schleiermacher non ci ha però presentato il prospetto di questo processo attraverso il quale la ragione agisce

nella specie sulla natura dell'uomo e la fa organo ed espressione di se medesima.

Il rapporto tra lo sviluppo morale e la natura consiste in un'azione reciproca. Il processo etico ossia l'azione della ragione, sia come impulso sia come volontà, si manifesta in doppia maniera come attività che organizza, inculca e forma, e come attività che simboleggia, esprime e caratterizza. Nella prima rientra la tendenza dell'uomo a rendersi padrone della natura col lavoro, la proprietà, lo scambio, e a costituire un'associazione giuridica che guarentisca questi rapporti. Nella seconda rientrano le forme della vita intellettuale fissate in simboli della vita interiore, lingua, arte; la prima simbolo del pensiero, la seconda del sentimento, questa espressione della religione, quella della scienza. La forma universale della simbolizzazione è la scienza, che esprime ciò che v'ha di comune, di identico e quindi di metaforico nella vita di coscienza. Quattro organismi morali corrispondono alle quattro sfere dell'attività razionale: lo Stato, la comunità sociale, la scuola, la chiesa. Quattro virtù cardinali vi si connettono: discrezione, costanza, saggezza ed amore. Quattro pure i campi del dovere: quello giuridico di relazione, di vocazione, di amore e di coscienza.

Sappiamo come Schleiermacher si preoccupi di accentuare il lato individuale nel fatto etico: tutta la vita morale è penetrata da questo contrasto tra specie ed individuo: frazionandosi l'umana natura in una molteplicità d'individui, l'attuazione naturale della ragione è solo possibile e compiuta mediante la comunità morale degli individui stessi, come d'altra parte ogni eticità è collegata interamente a questa specificazione individuale. La moralità acquisita da uno non è senz'altro comunicata ad un altro. Certo la ragione, che è universale supera le barriere della personalità, per modo che la vita dello spirito in ogni singolo, tende ad essere anche

per tutti. Ma d'altra parte il modo di essere della ragione di uno deve essere diverso da quello di un altro. Il fatto morale esprime valori universali, ma le qualità morali non sono schemi fissi, e i compiti della vita morale non si risolvono meccanicamente, bensì sotto la considerazione delle circostanze individuali, d'un modo quasi artistico.

La concezione del male discende dalla soluzione del rapporto tra l'essere e il dover essere. Tutta la morale poggia sull'azione della ragione di contro alla natura, è un'unione che si compie delle due ed esprime un correlativo scomparire di quell'essere della natura che è irrazionale. L'immorale, il male è già implicito in questa destinazione del morale, esso non altro indica se non il fattore negativo nel processo dell'unificazione che si compie tra natura e ragione. Non c'è un irrazionale positivo: il male è ciò che non è ancor divenuto, l'originario elemento non razionale della natura, come il bene è ciò che eticamente è già diventato, è la parte della ragione che non è originariamente natura.

Lo scrittore cattolico Baader sotto il doppio influxo mistico di Boehme e di Saint-Martin elabora una filosofia di carattere eminentemente religioso entro lo schema tradizionale dell'ortodossia; non stancandosi di polemizzare, d'accordo in ciò con Tommaso d'Aquino, con quei teologi e filosofi che sostengono la doppia verità, il contrasto tra fede e scienza, tra razionalismo e soprannaturalismo, ed accreditano il vecchio periglioso *sophisme paresseux* dell'incredulità nella dimostrabilità e razionalità della religione. L'identità della scienza e della fede sta al centro del suo pensiero; sapere infatti è condizionato dall'essere cosciente di sé; sapere per l'uomo vuol dire esser fatto partecipe, essere inserito in un vedere e sapere che è in suo riguardo un *a priori*. Parliamo di leggi logiche, etiche, fisiche, ma che cosa è legge? nient'altro che la disciplina del pensiero, del volere e dell'agire umano per parte

Baader
(1765-1841).

d'un Essere che gli sta sopra, e il cui pensiero, volere ed agire l'uomo deve proseguire e riprodurre in una sfera esteriore e più bassa, così come quell'Essere gli ha fin *ab initio* prescritto. Nasce da questa radicale affermazione di dipendenza che per Baader la causa di tutte le aberrazioni morali del suo tempo stia appunto nel concetto di libertà, o autonomia nel senso antropologico. Si rispecchia in lui quello stesso spirito di reazione autoritaria che caratterizza la Restaurazione con de Maistre, Bonald, Lamennais. Nel campo morale l'errore risale a Pelagio, che pel primo mise avanti il falso concetto di libertà, che stacca assolutamente il conoscere, il volere e l'operare umano, come qualcosa di indipendente e per sè stante, da Dio, escludendo l'aiuto della sua grazia, esiziale ed arbitraria separazione della morale dalla religione. I moderni su questa via sono giunti alla morale antireligiosa ed ateistica, facendo della legge qualcosa che da sè si fa e si pone. All'*universus moralis mundus a deo* si è contrapposto l'*universus moralis mundus a homine*. Facilmente si intende che lo sforzo di Baader è il ripristino della teonomia, di fronte alla autonomia della religione di fronte all'empietà (1).

§ 22.
Herbart
(1776-1841).
L'etica
del formalismo
estetico.

Herbart rappresenta l'opposizione alla filosofia romantica, e al suo principio d'identità. Per questo il punto di partenza ch'egli sceglie è quello contrario di distinzione, che lo condurrà alla dottrina dei *reali* (pluralismo). Le cose sono poste dalla sensazione stessa, l'apparenza suppone l'essere, tante apparenze tanti esseri. Nella sfera etica Herbart si stacca pure dalla scuola romantica e prende posizione contro Fichte soprattutto, sebbene ne divida gli alti intendimenti di educazione (2). Persiste però nel formalismo, in quanto le forme etiche sono

(1) *Phil. Werke* (1851-60).

(2) *Allgemeine praktische Philosophie* (1808); *Einleitung in die Philosophie* (1813).

nell'esperienza stessa, vecchie come la civiltà e la società degli uomini. Ma il suo formalismo evita l'astratta universalità kantiana, muovendosi verso una concezione individualistica, che corrisponde al suo pluralismo metafisico. Il primo ed originario fatto etico non è più l'imperativo d'una ragion pratica che pone la legge, bensì il giudizio di approvazione, la valutazione della volontà nelle sue qualità buone o cattive. L'etica quindi è la scienza di queste stime fatte ed esposte sistematicamente. È manifesto qui l'influsso dei moralisti anglo-scozzesi da Shaftesbury a Smith, quest'ultimo in ispecie il cui spettatore imparziale compie la stima dei valori. Herbart si schiera apertamente allato a coloro che sostengono il carattere soggettivo del fatto etico: bene e male non sono concetti (conoscenze) perchè non sono oggetti, bensì valutazioni, non predicati dell'essere in quanto tale, bensì indicazioni del come un oggetto reale o possibile è compreso e stimato da uno spettatore. La parola buono ha un doppio significato: il bene che si può possedere e il valore personale che uno attribuisce a se stesso. Se è buono l'oggetto del volere, è anche buona la volontà che lo compie. L'essenza dell'etica essendo posta nel giudizio di valore, resta esclusa ogni sua derivazione da impulsi sia naturali, sia di più alta specie quasi che la virtù fosse innata all'uomo. Si mette così in luce il suo kantismo, in quanto il giudizio morale è ricondotto alla forma del volere, non però alla maniera di Kant, come forma logica dell'universalità. Per forma Herbart intende ogni sintesi tale che consegua una significazione nuova in contrasto colla semplice somma dei fattori che vengono uniti insieme (materia). In tal senso alla forma del volere compete un valore positivo o negativo. Principi della ragion pratica diventano per lui al posto delle massime universali che pongono la norma, le spontanee valutazioni della volontà. L'essenza del fatto etico sta in un giudizio apprezzativo intorno a

rapporti di volere basato su rappresentazioni esatte dei rapporti stessi per modo che il contenuto d'ogni singolo elemento venga pensato con la maggior perspicuità e chiarezza. Resta così caratterizzata la posizione etica che Herbart si sforza di prendere tra il kantismo e l'eudemonismo. Fa della forma del volere, intesa come rapporti di volontà, l'oggetto del giudizio morale, e non come logica universalità, ma questo giudizio non va più in là dell'esatta rappresentazione dei rapporti stessi, e del sentimento di approvazione o di disapprovazione che ne sorge. L'accostamento dei giudizi etici a quelli estetici lo riconduce a Shaftesbury; il gusto diventa un fatto importante ed originale della coscienza, i suoi prodotti (giudizi) partecipano di questa originalità, e costituiscono la vera sostanza dell'etica, che nè li deduce nè li dichiara. L'intuizione pura come suo fondamento è la tesi herbartiana. Nessuna scienza unirà mai la spiegazione della realtà colla dimostrazione del valore. L'estetica in largo senso ossia la scienza della stima resta separata dall'ontologia ossia dalla scienza della realtà, come la teoria dalla pratica. Quella giunge ai reali assoluti senza relazioni, questa non ha per oggetto che il rapporto dei reali. Il giudizio etico si distingue poi dall'estetico in quanto non solo si riferisce a cosa che si può possedere come valore, ma fonda anche il valore assoluto della persona.

Gli elementi etici sono rapporti di volontà piacevoli o spiacenti: sciogliendo i fondamentali semplici rapporti, che sono oggetto della stima, troviamo le idee pratiche che ci servono di guida, ossia i modelli che si presentano spontaneamente al nostro giudizio, quando apprezziamo in modo chiaro il rapporto d'armonia o di discordia tra convinzione ed azione d'un uomo, o tra sforzi di più uomini nelle loro relazioni reciproche. La prima relazione etica è quella dell'accordo tra volontà e giudizio che su di essa si pronuncia. Questo consenso piace,

il suo opposto dispiace. Il concetto modello del consenso che ne nasce può essere indicato col nome di *idea della libertà interiore*. La seconda relazione, formale, nasce dal raffronto quantitativo del volere. Piace il maggiore accanto al minore, sebbene manchi una misura assoluta cui conformare l'approvazione o l'opposta disapprovazione, però il volere maggiore indica al minore la misura cui deve giungere per non spiacerne; il concetto che ne sgorga diremo *idea della perfezione*. Rappresentandoci una volontà estranea e la propria consenziente o opponentesi, quel che la propria volontà toglie a immediato suo oggetto è il soddisfacimento della volontà altrui. Da un tal rapporto nasce l'*idea della benevolenza o malvolenza*; per essa meglio si determina il valore o no dell'intenzione. È il pensiero capitale della morale cristiana (amore). Due volontà opposte di fronte ad un oggetto, determinano la contesa, per evitare la quale è necessaria l'*idea del diritto*. Infine ove il ben fare o mal fare intenzionale sia guardato come sola azione esterna eseguita senza riguardo al valore del sentimento, questo rapporto cade sotto l'*idea di equità* coi relativi concetti di premio e pena.

L'etica di Schopenhauer che non è nè un'etica della felicità nè del dovere, opponendosi quindi insieme sia alla tradizione classica dell'eudemonismo, quanto alla concezione moderna della doverosità, reagisce anche su un altro punto alla visione comune della pratica negando l'ottimismo evoluzionistico e la concezione d'uno sviluppo storico caratteristico dell'idealismo post-kantiano e dell'hegelismo in particolare (1). L'originalità di Schopenhauer sta nella sistemazione filosofica del pessimismo, come deduzione metafisica. Non come statò di coscienza, perchè questo è antico come il mondo. Il più stretto rapporto congiunge qui il principio teorico e le con-

§ 23.
Schopenhauer
(1788-1860).

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819); *Die beide Grundprobleme der Ethik* (1841).

L'Etica del
pessimismo.

seguenze pratiche. La volontà, ossia l'assoluto, che presa in sè è tendenza ad essere, desiderio cieco ed incosciente di vivere, sviluppata prima nella natura organica, nel regno vegetale e in quello animale, perviene infine nell'uomo alla chiara coscienza di se stessa. Avendo assunto da Kant il valore puramente ideale dello spazio e del tempo, e ridotto questi principi d'ogni individuazione a forme intuitive aprioristiche della nostra sensibilità, la volontà, ossia la cosa in sè, l'assoluto, l'unica realtà è anche una totalità, un universale che solo apparentemente si spezza e frantuma nella pluralità degli oggetti del mondo compresi anche i soggetti umani, che tutti formano la sua rappresentazione, quando essa raggiunge il livello della coscienza. La manifestazione od oggettivazione del volere nelle forze meccaniche e chimiche, nell'attività vivente dell'istinto animale è infinito conato verso l'esistenza, verso la vita, che compendia tutta quanta la natura inerte e vivente e culmina nell'essere fornito di cervello e possessore d'una coscienza, cui compete il tristo privilegio di portare il peso consapevole di questo immane sforzo di tutto quanto il mondo dell'essere, sforzo che essendo inutile, perchè senza posa e senza altra meta tranne se medesimo, visto che è esso stesso l'essere nella sua realtà di volere, è anche necessariamente dolore (*Weltschmerz*).

Lo sforzo implica difetto e disagio nella presente condizione, la vita che lo compendia e lo perpetua è una vita miserabile per necessità. Anche le soddisfazioni transitorie che l'accompagnano non sono in realtà che liberazione momentanea dalla sofferenza e non piaceri positivi. Acuisce il dolore umano il progresso intellettuale stesso, quantunque vi si attui la più pura soddisfazione, che Schopenhauer riconosca: la contemplazione riposante della bellezza.

L'uomo quindi istruito che la realtà è un'illusione, la vita un dolore, deve concludere che il

meglio per la volontà è la sua stessa negazione, chè in tal modo cessano insieme lo sforzo e la sofferenza che ne è inseparabile. Tra l'accettazione dell'illusoria vanità del mondo accompagnata dallo sforzo doloroso della vita (*die Bejahung des Willens zum Leben*) e la sua negazione frutto della conoscenza reale del mondo e del conseguente desiderio di libertà e riposo assoluto (*die Verneinung des Willens zum Leben*), non c'è via di mezzo. Quest'antitesi è il più elevato punto della filosofia pessimista: di qui Schopenhauer giudica e classifica le azioni umane. Esse tutte sono condizionate da motivi: e tutti i motivi dell'agire si riferiscono al piacere e al dolore. Ma il benessere o il malessere che ogni azione od omissione ha come suo scopo ultimo può esser il proprio dell'agente o quello d'un altro, che partecipa passivamente all'azione. Ora tutte le azioni che direttamente o no, apertamente o no includono come scopo ultimo il benessere o il malessere ossia l'interesse di colui che agisce, vengono da Schopenhauer, come egoistiche, escluse dalla moralità. Egoismo e moralità sono termini contraddittori. E questo perchè egoismo è affermazione ardente di voler vivere, e quindi sorgente d'ogni malvagità e vizio. Vittima d'un errore che gli fa considerare la sua persona come una realtà permanente e il mondo fenomenico come una esistenza salda, l'egoista sacrifica tutto al proprio *io*. La vita che si sfrena sotto la forma dell'individualità non ha valore morale come non ha valore reale. Riconoscendo invece l'illusorietà dell'*io* e dell'individuazione, la comune origine di tutti gli esseri in uno stesso identico essere, la volontà universale, l'uomo entra nel regno morale. Chi riconosce questa identità dell'essere, non separa più sè dagli altri, gode dell'altrui gioie e soffre dei dolori altrui come dei propri. La base della morale sarà dunque la simpatia, la compassione, la carità (*Mitleid, Menschenliebe*). Essa compie il miracolo per cui la linea di demarcazione che separa un

essere da un altro agli occhi della ragione, scomparire e il *non-io* diventa l'*io*. Da essa soltanto, la giustizia e l'amore scaturiscono. La giustizia reputata la prima delle virtù cardinali è il primo passo verso la rassegnazione in quanto contiene il sacrificio di chi la pratica, è un mezzo di negare se stesso e il proprio voler vivere. *Neminem laede omnes quantum potes juva* hanno comune radice nella pietà (*ethisches Urphänomen*). Con ciò non è ancor tocco il sommo della morale: esso si raggiunge solo nella completa negazione del voler vivere, per mezzo dell'ascetismo, come lo praticarono i santi, gli anacoreti, gli spiriti mistici dell'oriente e del medioevo cristiano. Il presupposto di questa pratica morale è la libertà, fuor della quale resterebbe impossibile negare la volontà di vivere e liberare il mondo dal peccato e dal dolore. *La liberté est un mystère*, ripete Schopenhauer con Malebranche, ma non un sogno! Sogno è cercarla dove essa non è punto, nel mondo fenomenico. *In esse, nicht in operari liegt die Freiheit!* La volontà può vedersi in due modi: come cosa in sè, come fenomeno. Come cosa in sè, è libera, estranea al principio di ragion sufficiente; come fenomeno invece, come oggetto, è inclusa nella catena dei principî e conseguenze, cause ed effetti, trionfa qui il determinismo assoluto, come là la piena libertà. L'uomo come parte della natura ha proprietà e qualità che danno sotto un'azione determinata una reazione costante (carattere empirico). Ma l'uomo è anche una manifestazione della cosa in sè, dell'essere, e in tal caso non è più fenomeno, ma realtà. Nell'azione (*operari*) è fenomeno e quindi necessitato; come realtà (*esse*) è libero (carattere intelligibile). *Operari sequitur esse*, e quindi *velle non discitur*.

§ 24.

Beneke
(1798-1854).

Ritorno al-
l'Eudemonismo

Beneke risente l'influsso delle teorie utilitarie ed eudemonistiche inglesi soprattutto di Bentham, da lui tradotto e rielaborato. Il suo pensiero segna uno svolto nell'etica tedesca, in quanto l'eudemonismo,

banditone a partire da Kant, vi ritorna sotto la forma sociale. La prima opera morale di Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten* (1822) è tuttora nella scia tradizionale, vi si riafferma energicamente il momento soggettivo formale (l'intenzione) e il supremo criterio morale è posto nell'accordo colla propria valutazione. Invece nel *System der praktischen Philosophie* (1837-40) si manifesta l'azione trionfante di Bentham; scartata l'illusione ch'ogni stima e misura della felicità sia individuale e soggettiva, e che uno non possa col proprio sentimento giudicare un altro, Beneke dichiara fallace l'opposizione derivata da Kant nell'etica tedesca tra *morale* e *conveniente* equivalente a quella tra giudizio formale e materiale. Nella determinazione necessaria generale della moralità ed immoralità, del diritto e torto, i due elementi sono impliciti, e non esteriormente collegati, ma come un doppio distinto aspetto dello stesso principio. Per decidere quali intenzioni e azioni sien rette debbonsi bilanciare gli interessi che vi si riconnettono o gli oggetti proposti alla volontà, misurandoli in una forma giusta, ossia secondo una valutazione che sia necessaria e valevole per tutti. Emerge quindi la considerazione essenziale dello scopo o fine (il successo o l'insuccesso sono invece elementi accidentali). Ciò che costituisce l'elemento formale, è l'intenzione, non però nel senso di proscrivere la considerazione dello scopo. Altrimenti ci sfuggirebbe il criterio di valutazione dell'intenzione stessa e dell'intima disposizione della volontà. Herbart s'era appellato al gusto o disgusto estetico emergente dall'esatta rappresentazione di dati rapporti volitivi, ma con ciò non aveva evitato l'oscura indeterminatezza cui va incontro Kant quando fa agire il suo imperativo categorico.

L'utile e il morale si riuniscono nel concetto fondamentale di bene o di valore. La loro distinzione non esclude il loro mutuo rapporto. Per

l'utile sorge questa domanda: quali vantaggi in date circostanze si potranno conseguire da questa o quella azione? Per il morale la domanda è: come saranno apprezzati (voluti) da questa o quella coscienza determinati vantaggi che posseggono questo dato posto nella scala dei valori? Nel primo caso si ha da fare con relazioni, conseguenze, effetti; nel secondo con intenzioni. Non servono come criterio morale gli scopi emergenti nell'atto, bensì quelli proposti nel motivo. Qui coincidono forma e materia del volere. Perchè gli scopi presenti nel motivo, ossia le intenzioni dell'atto, e le loro qualità che sono quanto di più intimo e profondo possa formare oggetto di giudizio, si lasciano misurare nel loro valore per le impressioni che immediatamente producono o che sono atte a produrre in futuro. L'intenzione morale fondata sopra una giusta valutazione tende a conseguenze ed effetti che coincidono col meglio o col più utile secondo la comune vera opinione. D'altra parte l'effetto esteriore sulla vita di un'intenzione o qualità dell'animo, rispecchia in sè lo stesso volere morale, sempre quando non si presentino a turbarlo elementi accidentali ed estrinseci o intime imperfezioni. Se è possibile fissare una gerarchia di valori positivi o negativi in senso etico, è anche possibile un criterio di valutazione morale. Beneke lo fonda nella stessa organizzazione psichica dell'uomo, ricavandone le categorie pratiche. Espresso in generale il criterio dell'eticità risulta poi essere il maggiore o minor grado di realtà psichica attuato in forma pratica e misurato in doppio modo: in altezza cioè e larghezza per modo che secondo quella salga dal sensuale allo spirituale, e secondo questa si espanda dall'egoismo all'altruismo. Progressi l'uno all'altro correlativi, che si integrano nel valore supremo, sintesi dei due ed espresso nello zelo per il perfezionamento intellettuale e morale della umana stirpe. Come quindi in Feuerbach si compie qui il congiungimento tra il principio oggettivo e mate-

riale del benessere generale (eredità dell'empirismo inglese) e il principio soggettivo e formale della buona volontà (prodotto specifico dell'idealismo tedesco). Così pure confluiscono l'etica del sentimento e quella della ragione, il sentimento radice della distinzione morale immediata, non esclude anzi include il concorso della ragione, nei processi rappresentativi e logici, onde il concetto e il giudizio morale si formano nella mente. Il sentimento inizia quello, che la ragione completa.

Feuerbach è il fondatore del positivismo tedesco. Di fronte alla metafisica dell'idealismo prende un atteggiamento di radicale opposizione e senza esitare afferma: « Accontentati del mondo come è dato dall'esperienza ». Contrariamente a Kant, per lui la negazione dei dogmi è un postulato della ragion pratica. Tra la sua concezione filosofica del mondo e la sua etica c'è perfetta coincidenza, e lo sviluppo delle sue idee morali è correlativo a quello della sua filosofia religiosa (1). Man mano che insiste nel carattere immanente, contro la trascendenza, del destino umano, dell'amore umano e dell'umana scienza, si umanizza la sua etica, si radica sempre più nel cuore e nella natura. Dapprima gli era sembrato che la sublime parola cristiana: amore, fosse sufficiente a contenere ed esprimere il fatto morale nella sua totalità; l'amore dal punto di vista teorico è unità del pensiero e dell'essere, conoscenza assoluta; dal punto di vista pratico è unità dell'io e del tu (*tuismo*), regola della condotta. Esso soddisfa la nostra anima, spiega la vita, dà uno scopo all'esistenza. Quindi la formula feuerbachiana: Ama ed avrai tutte le altre virtù per soprammercato! C'è un solo male: l'egoismo, un solo bene: l'amore!

All'amore però dovrà aggiungersi la ragione, la legge dell'intelligenza; un amore senza ragione non

§ 25.
Feuerbach
(1804-1872).

Il positivismo
tedesco.

(1) *Sämtl. Werke* (1846 e seg.); K. GRÜN, *L. F. in s. Briefwechsel u. Nachlass* (1874).

si distinguerebbe negli atti ed effetti suoi dall'odio, non conosce ciò che è utile o nocivo, opportuno o sconveniente. Ecco la nuova formula: l'*io* è la ragione, e il *tu* l'amore; l'amore con la ragione, o la ragione con l'amore, è lo spirito. L'amore non è che l'affermazione della volontà di vivere, nessun essere può negare se stesso; essere = amore. Soccorrere gli altri è aiutare se stesso, l'altrui infelicità è la nostra disgrazia. Così il principio utilitario fa capolino. Prendendo come punto di partenza la realtà vivente, la tesi eudemonistica viene riaffermata. La nuova morale non deve cercare i suoi fondamenti che nei limiti stessi dell'umanità; deve tendere a confondersi colla nostra natura. Un atto quindi non è morale nel suo principio, se non è naturale e spontaneo; la virtù non è sforzo! Il dovere non è un *deus ex machina* che discenda dall'alto, deve corrispondere alle nostre tendenze e inclinazioni. Feuerbach rifiuta l'opposizione kantiana tra inclinazione (*Neigung*) e dovere (*Pflicht*). Conseguentemente anche il concetto di sanzione resta eliminato; la virtù non pretende a merito, non si occupa di sanzione, è contenta di essere tale. La sensibilità e la volontà devono mettersi d'accordo. Questo accordo si consegue mettendo in relazione morale e felicità, attraverso una nuova positiva psicologia del volere, che è fondamento dell'etica e suo proprio oggetto.

Non c'è volontà ove non c'è impulso, e questo in generale è sempre impulso verso la felicità. L'essere e il volere qui si congiungono; volere e voler essere felici è la stessa cosa. « Io voglio » significa « io voglio non soffrire », cioè « voglio non essere pregiudicato o distrutto, ma voglio essere conservato e sviluppato ». Rifacendosi a Locke e Helvetius, Feuerbach dichiara che moralità senza felicità è parola senza senso. Così la riabilitazione dell'egoismo si compie; quell'egoismo che prima era un elemento impuro fatalmente mescolato al-

l'amore, diventa invece ora il principio creatore, il padre degli dei e degli uomini. Non l'uomo è fatto per la morale, ma questa per quello. Il punto centrale è l'uomo, l'io, non quello fichtiano assoluto, ma l'io empirico; esso che nella sua proiezione è il principio della vita religiosa (antropologia del divino), è anche la molla della volontà; la vera libertà è la felicità. L'eudemonismo è innato all'uomo che non può nè pensare nè parlare senza affermarlo, volontariamente o inconsciamente. Di fronte a Schopenhauer per cui è morale solo l'atto in cui non c'è riferimento all'interesse dell'agente (*egoismo*), onde risulta immorale ogni tendenza alla felicità, all'appagamento della volontà; di fronte alla tesi pessimista che la sorgente d'un'attiva compassione è il sentimento di essere accomunati in una eguale capacità di sofferenza, Feuerbach aggiunge: ogni sentimento di simpatia per chi soffre nasce dalla antipatia verso il soffrire, ossia dalla volontà di essere felice per parte di colui che non soffre; la felicità propria non è lo scopo della morale, ma il suo fondamento, il suo presupposto. Solo in base all'esperienza del mio impulso verso la felicità so ciò che è buono o cattivo. Il principio morale è dunque quello della felicità, non però riferita ad una singola identica persona, ma ripartita tra diverse, per modo da abbracciare l'*ego* e l'*alter*, quindi non la felicità unilaterale, ma bilaterale o meglio onnilaterale. Là ove non fosse possibile distinguere tra felicità e infelicità, tra benessere e malessere non vi sarebbe nemmeno distinzione tra bene e male. Il primo imperativo categorico è la voce del sentimento e soltanto quando è mossa da esso, la ragione coglie la distinzione tra bene e male. « Io voglio », dice l'impulso alla felicità propria, « Tu devi » dice quello alla felicità altrui. Preso l'individuo a sè, non ha altro obbligo che conservarsi e soddisfare il proprio egoismo; ma la vita in società esige leggi che subordinino e coordinino gli egoismi

individuali. L'interesse altrui mi ordina il disinteresse. L'uomo è tale nella società. Il progresso morale è il rispetto dell'egoismo altrui come del proprio. La stessa compassione, fatto morale per eccellenza, ha per condizione e principio l'egoismo, l'istinto della felicità (*Glückseligkeitstrieb*). Se l'uomo è indifferente o insensibile al dolore proprio, è indifferente anche all'altrui.

§ 26.
Il volontarismo
etico.

Individualismo
e socialismo.

La più moderna tendenza del pensiero nella sfera etica è lo sforzo di mettere in maggiore evidenza un modello di umanità avvenire, un ideale di vita singola o collettiva, l'affermazione d'un tipo personale o l'avvento d'un sistema sociale, mentre vengono respinte indietro le concezioni eudemonistiche non meno che quelle deontologiche del passato. Così il punto centrale della nuova indagine morale non è più il problema di quello che l'uomo è o debba essere, ma quello che l'uomo vuole essere. Il volontarismo diventa la nota predominante, esso percorre tutta la gamma delle sue espressioni fino alla celebrazione dell'istinto egoistico e del mito rivoluzionario, fino all'anarchia e fino al comunismo!

Stirner
(1806-1856).

Il solipsismo
pratico.

Stirner, di fronte all'umanismo e al socialismo usciti con Feuerbach dalla sinistra hegeliana, proclama il rispetto assoluto dell'individuo (1). Il suo solipsismo pratico si svolge con una logica impeccabile. Ogni *io* è un unico (*sui generis*), ha bensì analogia cogli altri, ma in fondo è ad essi incomparabile. Tutto il sistema etico, giuridico, religioso ossia il sistema delle norme è costruito arbitrariamente sopra un qualche *super-io* concettuale, quindi illusorio (Dio, umanità, società, diritto). Con mano risoluta Stirner abbatte ed elimina tutto questo edificio verbale, e schierandosi contro l'etica la quale sotto qualsiasi forma poggi sullo sdoppiamento o raddoppiamento fittizio del reale umano

(1) *Der Einzige und sein Eigenthum* (1845).

e contrapponga un uomo più vero, più alto e sacro all'uomo ordinario, sensibile, egoista, quale realmente è, ma secondo essa non *dovrebbe essere*, mette al suo posto l'egoismo illimitato d'ogni singolo (l'unico), come principio generale e supremo della condotta pratica. A che pro tutta la lotta dell'illuminismo razionalistico contro il pregiudizio religioso e dommatico, se al posto della divinità si è messo la coscienza ovvero l'umanità? Popoliamo così il mondo di spettri. Si vorrebbe ch'io prendessi partito per il bene, Dio, l'umanità, la verità, la giustizia, e poi per il mio popolo, il principe, la patria e infine per lo spirito o qualche altra cosa. Ma tutto questo non è affar mio; lungi da me ogni causa che non sia propriamente e interamente la mia. La mia causa sarà almeno la *buona causa*? Ma che buono, ma che cattivo, io sono per me la mia causa, ed io non sono nè buono nè cattivo; tutto ciò non ha alcun senso. « *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt!* ». L'ultima decisiva opposizione è quella che corre tra *me* e gli *altri*. Io come unico non ho nulla di comune cogli altri, quindi nemmeno dissenso o inimicizia. Il significato dell'unicità individuale è appunto questa indipendenza. Ogni norma è immorale, il valore massimo è autonomia. Solo l'egoista è morale. Ma che cosa è l'egoista stirneriano? L'uomo che non riconosce limiti, doveri, autorità. Con ciò non vuol dire ch'egli non possa accogliere in sè quel rispetto, quell'amore degli altri che gli si vorrebbe imporre come dovere in nome della religione, della morale, e non possa fare, con rinuncia della propria gioia e piacere, il piacere altrui. Sì, ma non per imposizione, come legalità, bensì per proprio libero gusto. Che se anche da questa anarchia dovesse scaturire un *bellum omnium*, Stirner non se ne spaventa; il suo canone rimane questo: voglio essere tutto ed aver tutto quello che posso essere ed avere; ogni altro è per me un oggetto e come tale la mia proprietà!

Nietzsche
(1844-1900).

Nietzsche filosofo e poeta esprime la sua forte personalità in un'opera di cui il fascino fu reso più intenso dalla forma lirica ed aforistica. Egli rappresentò l'antitesi tra intellettualismo e volontarismo, ciò che nel suo linguaggio poetico diventò la lotta dei due ideali: quello *apollineo* e quello *dionisiaco*, e in ciò fu il simbolo vivente del contrasto della sua età, di elevatissima coltura e di estetismo raffinato, travagliata da un'oscura e inesausta volontà di vivere e di operare (1).

Dapprima dominato ancora dall'influsso schopenhaueriano e sotto la diretta azione del dramma musicale di Wagner, egli vede nell'arte la liberazione dal martirio della volontà, che spezza vittoriosamente le angustie della vita attuale dello spirito. L'uomo ideale è allora per lui il propulsore di civiltà, il creatore dei più alti valori. Lo spirito libero che nulla conosce sopra di sé, è la scienza; essa pone l'uomo reale nel suo dominio indipendente da quanto è soprasensibile o non sensibile. Ma in un secondo momento non scorge più nell'intellettualismo che una varietà dell'aberrazione ascetica e del pessimismo, una via di sbieco verso la decadenza e l'annientamento della volontà. Allora scoppia la passione *dionisiaca*, l'exasperazione del volere, la brama sfrenata dell'*io*, e l'elogio della forza. Di qui inizia la lotta contro il principio della pietà nella morale, perchè la decadenza degli istinti aggressivi è correlativa a quella della vitalità. Non costruisce però una morale dell'egoismo per dedurne l'etica vigente che riconosca il principio opposto. Nietzsche quest'etica tradizionale dell'altruismo, la vuole scartata addirittura come immorale in quanto non è il prodotto dell'incorrotta e pura istintiva volontà di potenza dell'uomo dominatore. Il merito di Nietzsche consiste nell'abbracciare il problema

L'immoralismo.

(1) *Also sprach Zarathustra* (1883-84); *Jenseits von Gut und Böse* (1886); *Zur Genealogie der Moral* (1887); *Der Wille zur Macht* (1888).

etico in quello della civiltà, ossia nel complesso di quanto serve alla creazione dei più alti valori dell'arte, della scienza. Il processo storico è legato all'opera del genio (Carlyle). L'umanità è al suo servizio e serve a produrlo. La democrazia impedisce ciò, solo una società aristocratica dà questo prodotto. Bisogna affermare la gerarchia, la subordinazione dell'uomo, in un certo senso è necessaria la schiavitù. Il principio dell'eguaglianza è il più funesto errore, esso avvia fatalmente alla decadenza, all'abbiezione della stirpe. Anche la vieta dottrina della felicità è da lui avversata, e in genere può dirsi ch'egli sia contro ogni teoria, cosicchè il suo sistema meglio si definisce per ciò che nega che per ciò che afferma, o meglio afferma una cosa sola la vita, e implicitamente nega tutto quanto la impedisce, la degrada, la ostacola nelle sue più nobili e superbe espressioni. Benessere non è il fine, perchè sarebbe piuttosto la fine. La strada che deve percorrere l'uomo non è quella della sua felicità, ma del potere e dell'azione possente. Non si tratta del suo benessere, ma della sua opera. Non si deve voler godere. L'uomo del comune godimento è l'ultima delle creature. Ci sono problemi più alti di tutti i problemi del piacere, del dolore e della pietà. Si intravede un nuovo ascetismo in fondo a questa dottrina così spietatamente avversa a tutti gli ascetismi e a tutte le morbosità mistiche e religiose e morali. All'uomo è riservato un ben duro compito.

Il più forte istinto dell'uomo è la volontà di potenza, a questo bisogna cedere. Con ciò si spezza il sistema di regole della attuale civiltà: l'ideale della vita si pone al di là del bene e del male. Nessun limite al lecito, cioè alla volontà di potere, forza e debolezza sono equivalenti a bene e male; la misura morale è la vita stessa, bene è quanto la esalta nella sua istintiva spontanea volontà, male quanto la impedisce, deprimendo il volere. Bene quindi il

coraggio, l'astuzia, la durezza, il rigore verso gli altri e noi stessi, l'egoismo congiunto alla nobiltà del proposito conscio di sè che fa tener l'altro alla dovuta distanza; male è l'umiltà, la mitezza, la soggezione, la fiducia, la compassione, in una parola quanto nella coscienza comune è appreso come morale. Vero e falso? Vero quanto ci aiuta e promuove la vita, accresce la potenza, e falso quanto opera in senso inverso; e così egli si mette anche al di là del vero e del falso come del bene e del male. Ecco la inversione di tutti i valori. Chi la attua? Il superuomo, che è contrapposto all'uomo; come questo alla scimmia (spunto darwiniano). La sua legge è la sua volontà. La volontà di potenza è volontà di dominio, il più alto dominio è quello dell'uomo sull'uomo (Hegel). L'antitesi della *Herren-moral* e della *Sklavenmoral* è la difesa dell'energia della vita contro il loro immiserimento. Al *tu devi* si contrappone l'*io voglio*: ma ciò che il superuomo vuole o deve volere (perchè il diritto della forza è in un certo senso anche un dovere) è la vita, nel più ampio senso della parola, come corpo e spirito, come forza fisica e potenza spirituale, come piacere e come dolore. La vita con tutto ciò ch'essa include è il valore dei valori, il suo inalzamento è il bene supremo. E il superuomo così oscilla tra la espressione della personalità gigante, fine della storia, cui il gregge umano serve di piedestallo, e il tipo più elevato della specie (romanticismo ed evuluzionismo) (1).

(1) Un'espressione originale diede all'individualismo contemporaneo il filosofo e teologo danese SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855). Per lui *conoscenza essenziale* è quella che si rapporta in modo diretto all'esistenza e attività personale (conoscenza etico-religiosa). Ogni altro sapere naturalistico, matematico, storico gli è indifferente. M'importa conoscere quello che debbo fare, giungere all'intelligenza del mio destino, trovare l'idea per cui voglio vivere e morire. Come si coglie la *conoscenza essenziale*? Ciò che esiste è il concreto singolo. La verità essenziale si coglie solo nell'essere profondo della persona, a cui deve servire, nella forma della soggettività personale,

Hartmann
(1842-1906).

Anche Hartmann afferma la vita, ma solo allo scopo di più sicuramente e universalmente raggiungere la sua assoluta negazione (1). Sulla base d'una metafisica per cui l'elemento logico del mondo si attua mediante l'elemento alogico (alleanza tra Schopenhauer ed Hegel) per modo che il suo primo principio insieme di volontà e ragione, sia l'inconscio (*Umbewusstes*), egli conclude che questo mondo pure il migliore tra i possibili è così cattivo che meglio sarebbe non fosse. Poichè la volontà irrazionale ha fatto il passo falso di manifestarsi come vita e realtà, questo processo ha il contenuto razionale di negare nel suo svolgimento progressivo l'atto per cui il mondo è sorto. E questo si ottiene colla coscienza della irrazionalità del voler vivere. Dissolvendo la volontà, si rende nulla e come non avvenuta la sua opera ossia il mondo. Ecco perchè è importante risvegliare la coscienza alla miseria della vita. Il dovere morale è quello di collaborare, mediante la negazione delle illusioni, all'auto-liberazione della volontà del mondo. La civiltà è il più potente mezzo a questo compito. Cadute tutte le illusioni umane nella felicità, esauriti tutti i mezzi ad essa, si attuerà finalmente in forma universale quello che Schopenhauer aveva previsto in forma individuale: la negazione della volontà. Ciò sarà reso possibile solo quando sia evidente che è puro sogno quanto l'umanità ha posseduto di meglio. L'emancipazione nella coscienza dell'idea dalla volontà è il sopravvento dell'elemento logico. L'apparizione della coscienza è per Hartmann come per Schopenhauer il punto centrale. Entrata in scena questa liberatrice tutto il mondo sarà redento dal peso insopportabile dell'esistenza. Libe-

come oggetto di sentimento e di passione. La verità è la subbiettività, anzi la subbiettività è la verità. Solo ciò che è compreso come subbiettiva energia e passione è vero e quindi anche buono.

(1) *Philosophie des Umbewussten* (1869); *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879).

razione indiretta che si compie dissipando le illusioni e mostrando manifesta la preferenza che merita il nulla sull'essere. La volontà di produrre si convertirà allora in volontà di distruggere. Il progresso della coscienza è da favorirsi perchè questa cresciuta chiarezza avvicina la notte del nulla.

Un certo ottimismo si accorda qui col pessimismo (Leibniz ed Hegel con Schopenhauer). Il pervenire alla coscienza è un bene, quella coscienza in cui Schopenhauer ravvisava la radice del male, è invece la futura liberatrice del dolore del mondo. Essa fa ammenda dell'errore della volontà, determinandola al non dover essere. Essa scopre che il piacere, fine dell'uomo è di gran lunga inferiore al dolore, e fa dileguare le umane illusioni, quella classica della felicità presente, quella cristiana d'una beatitudine celeste, e quella moderna del progresso futuro (1).

Il socialismo.

Hegel aveva compiuto il passaggio dall'etica alla politica nell'equazione: morale = diritto, un'ulteriore trasformazione doveva condurre alla equazione: politica = economica, e questo appunto fu il compito della sinistra hegeliana. La soluzione del problema morale fu ottenuta per due vie, da Lassalle colla fondazione dello Stato socialista, da Marx e Engels colla socializzazione della produzione. Lo sforzo di Lassalle si dirige alla fondazione d'una filosofia del diritto che si appropria la deduzione hegeliana del diritto da un momento della

Lassalle
(1825-1864).

(1) Al pessimismo schopenhaueriano appartengono pure J. BAHNSEN (*Beiträge zur Charakteriologie*, 1867; *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, 1880-81) che da un atomismo della volontà contraddittoria in sè precipita ad un *miserabilismo* indeprecabile, e F. MAINLÄNDER (*Philosophie der Erlösung*, 1876), che trasforma la dottrina del Maestro in un'ascetica filosofia della redenzione. Reagì invece nel senso di un materialismo ottimistico E. DÜHRING (*Werth des Lebens*, 1865), accentuando il carattere antireligioso, e restando nei limiti d'un mondo finito, in cui sono tutte le condizioni d'una felicità bastante a se stessa. Il piacere della vita è amareggiato solo da cattivi indirizzi ed abitudini, che derivano da idee soprannaturalistiche.

volontà, applicando prima di tutto però al concetto del diritto stesso il pensiero della evoluzione immanente. Gli istituti giuridici non sono più formazioni fisse, bensì categorie storiche che mutano per logica necessità col mutare del contenuto spirituale dei diversi tempi. Il diritto di proprietà è soggetto ad una continua trasformazione: prima la persona stessa è il suo oggetto, poi la sola forza di lavoro, finalmente il lavoratore godrà dell'intero prodotto della sua opera. Compito dello Stato moderno organo di civiltà è di liberare i lavoratori dalla servitù del capitale come li ha già liberati dalla servitù personale di fronte alla feudalità (1).

Marx ed Engels si riattaccano più direttamente a Feuerbach, pel quale la felicità consisteva nella vita senza difetto sana e morale. La virtù ha per presupposto indispensabile una certa dose di benessere, poichè il bisogno spinge invincibilmente ed unilateralmente la tendenza verso la felicità all'egoismo. La morale dell'umanità può essere avvantaggiata solo dal miglioramento delle condizioni esterne di essa. L'esigenza sociale era già così spinta molto avanti. Lo sviluppo storico è in tal direzione: il pessimismo presente si accoppia all'ottimismo futuro, anzi ne è la garanzia. L'unica verità è l'uomo, come personalità fisica, colle sue sensazioni materiali, e colla sua volontà. Di qui all'affermazione che la morale non è che l'epifenomeno di queste condizioni materiali come sono realizzate in un dato momento storico, è facile il passaggio (2). Per Marx la morale è inetta ad agire come

Materialismo
storico.

Marx
(1818-1883).

(1) *System der erworbenen Rechte* (1861).

(2) Engels svela quanta sia la distanza che separa la realtà nel regno illimitato della concorrenza economica da quella felicità generale postulata dalla teoria: *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845), Marx fa andar di pari passo lo sviluppo della propria economia teorica con una critica spietata delle attuali condizioni di fatto; *Das Elend der Philosophie* (1847); *Das Kapital* (1867). I loro continuatori (A. Menger, *Neuen Sittenlehre*, 1905), K. KAUTSKY, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 1906,

forza propulsiva del progresso sociale, in quanto egli le assegna un carattere secondario di semplice riflesso dei rapporti economici d'una determinata società e delle mutazioni derivanti dall'azione di altre forze. Debbono agire solo le leggi naturali della vita economica. Su questo terreno le due opposte tendenze quella del socialismo e quella del liberismo, il materialismo storico e la scuola Manchesteriana si congiungono. La evoluzione immanente della vita economica spiega da sè la storia, essa deve condurre ad una situazione finale di supremo valore eudemonologico, con questa differenza che pel Manchesteriano tale situazione significa la più assoluta libertà dell'individuo, pel marxista la piena solidarietà sociale (1).

sostengono che quanto meno si può aspettare dalle forze morali, tanto più sicuri sono i vantaggi che verranno da un cangiamento radicale della società, rimossi gli impedimenti che la dominazione di classe e il sopravvento degli interessi privati su quelli pubblici frappongono alla realizzazione degli ideali umani.

(1) Un accostamento tra l'evoluzionismo darwinistico e le aspirazioni umanitarie fu intrapreso da E. v. CARNER (Sittlichkeit und Darwinismus, 1871; Grundlegung der Ethik, 1881; Der moderne Mensch, Versuche über Lebensführung, 1891). L'etica è l'insieme dei risultati ultimi di tutte le scienze filosofiche nella loro applicazione alla vita pratica, è possibile venire ad un nuovo idealismo affermando la superiore realtà dell'universale (specie) di fronte all'individuo. Accanto all'istinto di conservazione individuale si pone quello della specie, tra loro non c'è opposizione. È errore concepire la vita solo egoisticamente, il progresso della coscienza morale è un fatto evolutivo anch'esso. J. UNOLD (Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung, 1896; Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 1899; Der Monismus und sein Ideal, 1908) afferma il potenziamento della vita; evoluzionismo monistico e morale non sono tra loro in contrasto, lo sviluppo del mondo organico culmina in quello dell'attività sociale dell'uomo guidato da fini coscienti. La lotta per la vita, vera per l'evoluzione organica, non vale per la schiatta umana. Questa tesi sostenne F. A. LANGE (J. S. Mill's Ansichten über die sociale Frage, 1865), contro quelli che affermano il valore aristocratico d'ogni civiltà superiore. Per H. TREITSCHKE (Der Socialismus und seine Gönner) la miseria sociale è una necessità inevitabile fondata sulle leggi dell'umana natura e della società, condizione d'ogni più alta cultura spirituale. Invece G. SCHMOLLER (Ueber ewige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft, 1875) sostiene la penetrazione di elementi etici umanitari

Gli atteggiamenti più caratteristici del pensiero morale tedesco nella sua ultima fase possono classificarsi così: *a*) Restaurazione dell'etica tradizionale del cristianesimo su fondamenti scientifici, tanto nel campo protestante quanto in quello cattolico (1) — *b*) Continuazione dell'idealismo col Chalybaeus, l'Ulrici e soprattutto il secondo Fichte. Questi, premessa una larga informazione storica, che inaugura una serie di lavori dello stesso genere, tenta una combinazione tra il primo Fichte e l'Herbart, respingendo l'empirismo che non offre nessun modello etico, e finisce per rinnovare il pensiero kantiano che l'uomo sia cittadino di due mondi, e che il principio morale derivi da un più alto regno spirituale: ciò che Kant ammette in via ipotetica diventa persuasione fondata speculativamente (2) — *c*) Realismo etico, iniziato più nel campo giuridico che in quello filosofico per opera del grande giu-

nell'economia; il puro interesse individuale non è garanzia del benessere generale, anche nei rapporti economici sono da affermarsi le esigenze del senso sociale e dell'umanità (socialismo della cattedra). Analogo è il movimento sociale cristiano che ha avuto fautori tanto nel campo cattolico quanto in quello protestante. Ma la voce più imperiosa e suggestiva fu quella del Tolstoj che per tre decenni echeggiò dall'oriente predicando il puro ideale di vita evangelico. Tolstoj rappresenta di fronte a Nietzsche il polo opposto della coscienza moderna, pur riunito a lui da un comune principio, l'affermazione della personalità individuale. Per Tolstoj l'unica salvezza dell'umanità è nella restaurazione integrale dello spirito cristiano primitivo, sciolto da tutti i vincoli della tradizione e dell'autorità; si deve volere la carità, la bontà, la rassegnazione senza limite, la rinuncia alla lotta per il diritto, non solo per sé, ma anche per gli altri, anche se dovesse andarne di mezzo tutta la civiltà, che non è poi che artificio.

(1) H. MARTENSEN, *Christliche Ethik* (1871); A. OETTINGEN, *Christlich-Sittenlehre* (1874); V. CATHELIN, *Moralphilosophie* (1890).

(2) I. H. FICHTE, *System der Ethik* (1850-53); A. SPIR (*Denken und Wirklichkeit*, 1873; *Moralität und Religion*, 1874) e P. NATORP (*Sozialpädagogik*, 1898) ritornano a Platone. Più stretto a Kant si mantiene H. COHEN (*Ethik des reinen Willens*, 1904), ad Herbart J. W. NAHLOWSKY nel rifacimento dell'*Allgemeine praktische Philosophie* (1870-85), H. STEINTHAL (*Allgemeine Ethik*, 1885) e W. REIN (*Grundriss der Ethik*, 1902).

rista e romanista Jhering (1). Deriva da Bentham, con questa differenza che il problema centrale non è più la politica legislativa, bensì la genesi del diritto. Questo è un equilibrio tra individuo e società, il principio che gli sta a base è la conformità finale di tutte le disposizioni e ordinamenti giuridici nel senso d'una vita in società di individui egoistici, che aspirano alla loro conservazione. È manifesto l'accostamento al positivismo. Vanisce la nebbia mistica di cui il diritto naturale e il romanticismo avevano avvolto gli istituti giuridici. Il concetto di fine come spiegazione del costume etico e giuridico è collocato al primo piano, non senza pericolo d'interpretazioni arbitrarie, onde la posteriore reazione del Wundt, che colla eterogenia dei fini e lo spostamento dello scopo nel costume, toglie ad esso il carattere di costruzione volontaria. L'attacco all'etica aprioristica intuitiva fu mosso dal Laas, che fonda la morale sulle tracce di Feuerbach nell'eudemonismo (2). Il piacere è l'unico valore originario e indipendente, le valutazioni etiche ne dipendono, rispecchiando l'interesse, il desiderio, il bisogno, la tendenza. Dietro ad esse non devono porsi interessi momentanei individuali, ma permanenti, collettivi, sociali. La moralità è un prodotto evolutivo quindi relativo alle fasi della civiltà cui appartiene. Il metodo costruttivo di Laas è più psicologico che antropologico. Il valore etico e quindi la norma son posti non dalla volontà di uno o più individui, ma da una volontà collettiva prodotto dell'equilibrio dei desideri e bisogni singoli, diretta all'interesse ben inteso d'una comunità. L'obbligo morale ha sua radice nei beni che si devono produrre e conservare, beni di tutti quindi oggettivi — d) Etica scientifica, il cui sviluppo

(1) *Zweck im Recht* (1876), dilucidato da F. DAHN, *Die Vernunft im Recht* (1879).

(2) *Idealismus und Positivismus* (1882).

andò parallelo a importanti lavori storici e all'indirizzo hegeliano de' suoi precursori (1). Le più significative trattazioni in questo campo, ancorché diverse per metodo e sviluppo, concordano in quanto: α) costruiscono un'etica indipendente sia dalla teologia che dalla metafisica; β) la trattano come una scienza poggiata su indagini storico-psicologiche; γ) le assegnano un carattere analitico-descrittivo; e δ) le danno un valore deduttivo-normativo. La base storica è doppia: quella del fatto etico, il costume, quale prodotto demo-psicologico, e quella dell'idea morale, i sistemi filosofici prodotti individuali. La conclusione cui pervengono è una doppia equazione: 1° quella tra il principio della felicità e il principio della coscienza; 2° quella tra lo stesso principio eudemonistico e il principio dell'evoluzione. Il fatto morale è ricondotto alla vita sociale; posti i concetti etici, le forme della coscienza e i fini della vita imposti eterogeneticamente dallo sviluppo sociale, si passa alla deduzione delle norme e al sistema dei valori (2).

(1) E. ZELLER, *Ueber das kantische Moralprinzip* (1879); *Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze* (1882). CHR. SIGWART, *Vorfragen der Ethik* (1886).

(2) I più notevoli rappresentanti dell'indirizzo scientifico sono: W. WUNDT, *Ethik, eine Untersuchung der Tatsache und Gesetze des sittlichen Lebens* (1887, 3ª ed., 1903), G. v. GIZYCKI, *Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt* (1888), H. HÖFFDING, *Ethik* (trad. ted. 1888), F. PAULSEN, *System der Ethik mit einem Umriss des Staats und Gesellschaftslehre* (1889). Allo svolgimento del concetto di valore etico hanno contribuito le ricerche di F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), di A. MEINONG, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie* (1894) e di CHR. EHRENFELS, *System der Werththeorie* (1897-98).

III.

Il pensiero italiano.

§ 27.
Religione
e Stato.

Il fervore teorico e pratico che pervade il Rinascimento è diretto da due idee fondamentali che si completano tra loro, l'una domina l'atteggiamento dello spirito verso l'esterno, l'altra verso l'interno. Dischiusi allo sguardo dell'uomo nuovi lontani mondi non sospettati, egli col pensiero trascende ogni limite e spazia nell'idea dell'*infinito*. Nessuno più di Giordano Bruno, che congiunge la nota estetica dell'umanismo colla profonda serietà che gli viene dalla concezione copernicana dell'universo, l'ha abbracciato collo slancio della sua commossa fantasia. In faccia a questa idea volta verso l'esteriore ne sorge tosto un'altra volta verso l'interno: è l'idea che lo spirito umano stia per mezzo d'una illuminazione intima in rapporto diretto colle cose esterne, col mondo, con Dio. Questo concetto della *lux naturalis* è una miscela di misticismo e di razionalismo, capace nel corso del tempo di adattarsi alle più diverse necessità del pensiero.

Due sfere della vita umana attraggono più potentemente la mente guidata da questi principî: la Religione e lo Stato. Su entrambi aveva pesato la servitù del Medio-evo e in entrambi per reazione la Rinascita cercò la libertà. Quanto alla prima, il concetto centrale è che in tutte le fedi è contenuta l'eguale verità divina che ci proviene da due identiche fonti: la rivelazione e quell'intima luce che è nell'uomo come una scintilla celeste. Come nel dominio religioso si scuote il giogo dell'autorità e della tradizione, così nella sfera politica lo Stato diventa una creazione umana e si scioglie dalla sudditanza verso la Chiesa. Il bisogno di ordine nella tempesta religiosa e politica del tempo apre

la strada alla dottrina del patto sociale. L'uomo si accinge alla costruzione dello Stato e vi giunge per una doppia via: quella puramente idealistica sulle tracce di Platone, rinnovandone l'utopia col Moro e col Campanella, che contrappone alla *Civitas Dei* la *Civitas solis*, e fa passare l'uomo dall'ordine divino a quello naturale; e quella realistica ispirata ad Aristotele e al diritto romano, riuscendo con Machiavelli allo Stato assoluto fondato sulla forza del principe, con Altusio a quello democratico creato dall'illimitata volontà del popolo e, tra l'uno e l'altro, alla forma temperata del Bodin.

Gli Italiani che nel secolo XVI avevano perduto lo Stato storico ne costruivano un altro nella teoria. È questo il loro maggior contributo alla civiltà dei tempi nuovi. Sotto la dura lezione dell'esperienza e colla viva coscienza della attività e della forza che gli viene dai tempi, Machiavelli sembra disposto ad accordare all'etica antica e alle antiche virtù esaltative della vita, dell'energia fisica e morale un'evidente superiorità sull'etica del cristianesimo, che deprime i valori terreni e insegnando l'abnegazione, l'umiltà, sovrappone la contemplazione all'azione. Dell'uomo ha una concezione pessimista, la nostra natura è cattiva più che buona, egoismo e passioni ci dominano. Non c'era in lui la stoffa del riformatore morale che suppone sempre la fiducia nelle native doti dell'animo umano. Per questo nè spera redenzioni dall'interno, nè se ne cura; bensì confida in qualcosa d'esteriore. Confrontiamo l'*Utopia* del Moro col *Principe* del Machiavelli, questi due libri contemporanei (1514-1516). Il primo dopo aver tracciato un quadro fosco degli orrori e delle iniquità presenti, dà corpo alle più nobili speranze dell'umanità, il secondo studia la società qual è e ne detta le leggi. I principi servono il loro tornaconto, ma facendo il proprio interesse, possono anche creare lo Stato, assicurare la proprietà, condurre con prudenza l'opera loro, chia-

Machiavelli
(1469-1527).

mare il popolo a compierla, e difenderla mediante buone leggi e buon ordine. Non dell'uomo in generale si occupa, bensì dell'individuo, in quanto cittadino e soprattutto dell'italiano del suo tempo; le sue massime sono politiche e non morali. Il machiavellismo in ciò che ha di assoluto e sostanziale è l'uomo considerato come un essere autonomo e bastevole a se stesso, che ha nella sua natura i suoi fini e i suoi mezzi, la legge del suo sviluppo, della sua grandezza e della sua decadenza come individuo e come società. Però Machiavelli non pone il problema dell'uomo in generale e del suo destino, guarda solo allo Stato. Quando si tenga conto di questa limitatezza dell'orizzonte mentale, cade ogni ragione di diatriba sull'interpretazione della sua dottrina. Essa non fu mai nell'intenzione dell'autore un sistema di vita, ma solo una realtà politica compresa dall'intelligenza; di qui quell'accettazione del fine che primeggia sopra ogni altra cosa fino a subordinare il mezzo, fino a far scomparire il valore morale dell'atto politico. Il suo ideale è lo Stato classico, che assorbe in sé religione, morale, individuo, e la cui autonomia nega l'autonomia umana. Ci sono i diritti dello Stato, mancano quelli dell'uomo.

Guicciardini
(1482-1540).

Affatto differente è la posizione mentale del Guicciardini; lontano da ogni spirito di sistema non pretende far altro che descrivere la società sotto i molteplici aspetti in cui si presenta. I suoi studi sono diretti a conoscere la varia natura dell'uomo e a dominarla. Il suo campo sperimentale è la storia de' suoi tempi. Quale è l'uomo ch'egli studia? come dovrebbe essere fatto? Lo vuole virtuoso, perchè la virtù è bella, dà gloria, e tutti vi sono per natura inclinati, finchè non entri in gioco l'interesse personale, cui ciascuno necessariamente cede. Raccomanda il sentimento dell'amor proprio e dell'onore e dice morte le azioni che non hanno quello stimolo. Ma la esperienza gli insegna che la vendetta

è utile, e anche la menzogna talvolta. Centro dell'universo per ciascuno è il suo *particolare*, e ideale del vivere civile una società in cui gli interessi particolari si equilibrino tra loro limitandosi a vicenda, e le varie ambizioni vengono nel miglior modo e con giusta moderazione soddisfatte. Guicciardini ignora uno scopo sociale, come è estraneo al pensiero del vivente organismo dello Stato. Mondo morale e mondo politico di pura opportunità, correlativi alla stessa natura dell'uomo.

Ad ogni modo un'età come questa, che ne' suoi pensieri sulla religione, società e Stato sa scuotere da sè il peso della tradizione per rinnovare il mondo umano secondo la propria volontà e osa spezzare gli ostacoli che la realtà oppone a' suoi progetti, abbisogna anche di una nuova concezione morale che rispecchi le condizioni della sua pratica. Il suo oggetto è l'uomo, quale creatura del mondo sensibile, considerato nelle facoltà e nelle azioni che scaturiscono dalla sua natura. Affetti ed impulsi umani ecco il campo di studio cui la nuova etica si dirige. Se ne ha una espressione potente nel più impetuoso ed originale dei pensatori del Rinascimento, Giordano Bruno. Certo i suoi « *Eroici furori* » (1585) mancano di carattere scientifico. Troppo ancor si sente la dipendenza dal platonismo e dal neo-platonismo. Però le due idee maestre che l'affetto sia la fonte di tutto l'agire umano, e che il contrasto tra piacere e dolore, buono e cattivo, è l'origine non solo del male ma anche del più alto dei beni dell'esistenza, sono pensieri che non si son più perduti nell'evoluzione spirituale.

Dopo il rogo del Bruno, la prigionia del Campanella e il processo del Galileo, in Italia la filosofia in quanto ricerca indipendente dal dogma fu condannata alla sterilità, e quel lungo silenzio intellettuale che va fino agli albori della storia contemporanea, venne soltanto interrotto dalla solitaria e incompresa voce del Vico, il fondatore della filosofia

Giordano Bruno
(1548-1600).

§ 28. Vico
(1668-1744).

della storia e della demopsicologia(1). Egli svolgendo il suo canone gnoseologico *verum ipsum factum*, nel senso che conosciamo una cosa in quanto la facciamo, si persuade che essendo l'uomo il fattore della propria storia, in quanto dotato di libero arbitrio, questa diventa il campo d'una scienza sicura e capace di certezza. In opposizione aperta al cartesianismo dominante, esige la costruzione d'una storia tipica delle società umane. Lo spirito è sviluppo, la civiltà cessa d'essere opera personale di Dio o di uomini sapienti, ma si crea per un certo istinto o senso umano di uomini bestioni, che si son fatti via via veri uomini. La vita morale dell'uomo non è riducibile a fattori utilitari, ciò che la caratterizza è l'*honestas*. Lo Stato non si fonda nè sulla forza nè sul contratto, la vita sociale si sviluppa per un processo autonomo dalla bestialità primitiva fino al governo umano e democratico. L'umanità conquistò tale posizione per un intimo senso umano, per una vera coscienza del bene. La vita morale è dal Vico ricondotta ad un senso di paura e di vergogna che l'uomo prova della propria ferinità. Esso diventa morale per *pudore*. Da questo nascono tutte le virtù, l'onore, la frugalità, la probità, la fede nelle promesse, la veridicità, la pudicizia. Celebrando la società l'uomo celebra la sua propria natura. La finalità esiste nei prodotti dello spirito umano, però non è proposta, ma imposta. L'uomo, volendo certi fini, finisce per raggiungerne altri che non cercava. « Il mondo delle nazioni esce da una mente spesso diversa ed altre volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari che essi uomini si avevano proposti ».

Il sensismo e le dottrine illuministiche guadagnarono lo spirito italiano nel secolo XVIII, modellandolo sullo stampo francese. Prevalsero come oltr'alpe gli

(1) *Principii d'una scienza nuova intorno allo comune natura delle nazioni* (1725 ed. defn. 1744).

interessi pratici su quelli della pura speculazione, quindi il favore degli studi economici e giuridici. Genovesi, personalità prevalente e spirito animatore del gruppo napoletano, primo fondatore in Europa dell'economia, nella *Diceosina* (1766) che è la dottrina del giusto e dell'onesto, tratta dei diritti e dei doveri, ponendo il principio morale nella ragione ed indicando la felicità come scopo dell'etica. Non si discostano da questo stesso indirizzo i suoi continuatori; il Pagano, il Filangieri, camminano sulle orme degli scrittori francesi, l'ultimo specialmente del Rousseau e del Montesquieu. Il Delfico prende dal Condorcet il domma della perfettibilità e da Helvétius la fondazione materialistica della morale nel sensismo. Del gruppo lombardo, anch'esso sotto l'influsso francese, soprattutto per la presenza del Condillac a Parma, emergono il Gioia e il Romagnosi. Il primo sviluppa le conseguenze etiche del sensismo: l'utile è la suprema regola dell'azione, il principio donde dovere, diritto, e perfino disinteresse, sacrificio, virtù ed eroismo, scaturiscono. La parte più vitale dell'opera del Gioia è piuttosto quella *Filosofia della statistica* che studia lo stato degli oggetti sommessi all'esperienza, unifica tutte le parti della scienza e della realtà, l'anima e la natura, l'interno e l'esterno, l'uomo e la società, prende la sua origine nella filosofia e termina nella politica.

Genovesi
(1712-1769).

Gioia
(1767-1839).

Avverso alla deontologia metafisica del Kant, Romagnosi (1) esclude dalla morale ogni assoluto, concepisce il dovere come l'insieme delle condizioni che sono necessarie all'uomo per raggiungere nella società, in armonia colla medesima, il suo fine naturale, conservazione, felicità e perfezionamento. Il corpo sociale vive e si svolge secondo leggi naturali e fasi costanti come l'individuo. L'umanità

Romagnosi
(1761-1835).

(1) *Assunto primo della scienza del diritto naturale* (1820); *Dell'Indole e dei fattori dell'incivilimento* (1832).

percorre due periodi: quello grossolano delle sensazioni primitive rette dal puro corso fortuito dei fatti e quello delle idee. I prodotti dell'immaginazione servono di passaggio dall'uno all'altro. Questa distinzione, che sostituisce all'ordine della natura quello della ragione, eleva lo spirito, crea coll'idea del suo perfezionamento la condizione prima della sua perfeffibilità, e comunica al dovere e al diritto il carattere e la dignità di verità razionali. L'uomo può così conoscere con verità, dimostrare con certezza, agire con efficacia, realizzare il progresso. Il più alto punto di vista sotto cui la moralità e la virtù degli individui e dei popoli possa considerarsi è quello di un'arte che approprii i mezzi ai fini e prescriva questa appropriazione come necessaria (1).

§ 29.
Galluppi
(1770-1846).

Il Galluppi inizia un nuovo periodo speculativo. La sua ispirazione kantiana, i suoi studi accurati su tutta la moderna gnoseologia post-cartesiana liberano il pensiero italiano dall'angustie del sensismo e dello spiritualismo dommatico. Esso rinsanguato

(1) Una filosofia è dispersa frammentariamente nei *Pensieri* del Leopardi: ridotti a simboli i concetti d'infinito, di eterno, Dio, spirito, materia, e a fatti di sensazione tutte le nostre nozioni, affermato il principio della relatività del conoscere, egli nega la finalità della natura, del bene e male fa pure astrazioni di giudizi particolari intorno a ciò che giova e a ciò che nuoce; proclama la morale relativa anch'essa, e l'amor di sè unica norma all'azione. Fin qui è d'accordo coi filosofi francesi del XVIII secolo, ma questi volgono verso l'eudemonismo sociale. Leopardi nel suo pessimismo vede anche nella società un male, fastidendo ogni vincolo. L'uomo è per lui antisociale; tra il bene singolo e l'utile comune è dissidio, ricondotto a causa biologica, a contrasto tra individuo e specie. « L'ordine naturale è uu cerchio di distruzioni e riproduzioni ». La morte degli uni giova alla vita degli altri. In ciascuna specie gli individui sono soverchiati dal tutto; onde l'odio inginito dei viventi verso i loro simili. La morale del Leopardi diventa rigorosamente individualistica; la sua legge il raggiungimento della felicità propria. L'esaltazione dell'io lo conduce all'affermazione che gli atti dell'uomo traggono il loro valore dalla somma di gioia che in sè recano, e dalla intensità della vita. « La vita assolutamente non ha nulla di desiderabile, sicchè la più lunga sia da preferirsi. Da preferirsi è la meno infelice, e la meno infelice è la più viva ».

dalle idee più vitali della filosofia tedesca si solleva col Rosmini e col Gioberti a un'altezza non più toccata da noi dopo i grandi pensatori del Rinascimento (1). Il problema morale fu dal Galluppi prospettato nello schema kantiano pur con qualche rimaneggiamento personale. Nell'uomo distingue l'*agente fisico della natura* disposto o mosso ad operare pel fine della propria felicità, e l'*agente morale* disposto o mosso ad operare dal principio del proprio dovere. Come esso non cessa per essere l'uno di essere anche l'altro, è manifesto che tra i due fini non c'è opposizione assoluta. I motivi del volere possono essere *desiderî irriflessi*, in cui lo spirito è passivo, e *principî riflessi* in cui è attivo. Questi secondi sono ragioni. La ragione è principio di atti volitivi: in quanto fa calcolo di beni e mali e dirige le nostre azioni a produrre un certo stato dell'anima è principio economico e si dice *prudenza*, in quanto ci mostra il bene e il male e ci comanda di far l'uno e non l'altro è principio morale e dicesi *ragione legislatrice della nostra volontà*.

La libertà è il potere per cui nell'atto stesso che vogliamo potremmo non volere, ossia quel potere che non si esercita e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso che lo sentiamo. Confrontiamo questa libertà del volere colla necessità sillogistica. Non siamo liberi di tirare o no da due premesse quella data conclusione, laddove la coscienza ci attesta il contrario rispetto ai singoli atti del volere. Questa testimonianza della coscienza basta. Ma c'è di più l'argomento kantiano: la coscienza della libertà è implicita in quella del dovere, del premio o della pena che spetta alle azioni: non si comandano le azioni necessarie, come nemmeno si premiano o puniscono. La coscienza

(1) *Elementi di filosofia morale* (1826); *Filosofia della volontà* (1832-40).

della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui a cui è diretto il potere di eseguirlo o no. La coscienza attesta, come una verità primitiva, l'esistenza del bene e del male morale e insieme quella d'una legge morale naturale. Questa coscienza dicesi *dovere*, esso è posto dalla ragione che comanda alla volontà. Il predicato dei giudizi morali è l'idea del dovere, questa idea viene da noi non dagli oggetti. Soggettivo il dovere, ma anche essenziale alla ragione. « L'uomo è però costituito di tal natura che la nozione del dovere sorte, nelle occasioni, dal suo proprio fondo ». Ciò che v'ha di *a priori* è la forma del giudizio pratico, la materia è data dall'esperienza. Per non cadere nell'eudemonismo o morale dell'interesse, che è solo apparenza della morale, accetta i giudizi sintetici *a priori* pratici, ossia i precetti. La vera morale è disinteressata, la virtù amabile per se stessa, indipendentemente dal premio che la segue. Nondimeno il principio dell'utile se non produce la virtù può concorrere con quello del dovere a produrla. Non si deve essere giusti o benefici per essere felici, ma più la virtù sarà pura e disinteressata più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla praticata. La morale è indipendente dall'esistenza di Dio, anzi l'idea di Dio non è sufficiente a spiegarci l'origine del dovere, perchè una coscienza teoretica non è sufficiente a generare un principio pratico. Però pel Galuppi, come pel Kant, è un principio essenziale della ragion pratica che la virtù è degna di premio, il vizio di pena; ora questo giudizio sintetico *a priori* come tale è sottratto alla dimostrazione. Eppure è legge, nè può restare inattuato, necessita quindi un legislatore e giudice supremo, Dio. Su per giù la teoria kantiana dei postulati della ragion pratica, non senza però aver sentito la difficoltà d'una deduzione teoretica da una esistenza morale.

La filosofia, scrive Rosmini, può dividersi in tre gruppi di scienze: le *ideologiche*, le *metafisiche* e le *deontologiche*, corrispondenti alle tre categorie dell'essere: l'*ideale*, il *reale*, il *morale*. L'ultime hanno per oggetto il *dover essere* delle cose in ordine alla loro perfezione, ossia la realizzazione del loro tipo e della loro essenza. Esse trattano della perfezione dell'essere e dei modi di acquistarla o di perderla. Manifesto è il rapporto tra la deontologia e la metafisica, perchè la scienza che mostra ciò che sia l'essere è fondamento di quella che cerca ciò ch'esso deve essere per essere perfetto. Così la deontologia determina sotto quali condizioni si produce, si conserva, si sviluppa quell'intima armonia tra l'essere ideale e quello reale, donde deve uscire la moralità ossia la perfezione. Essa si distingue secondo le tre categorie degli esseri: *morali*, *intelligenti*, e quelli sensitivi o inanimati noti in quanto agiscono sulla nostra sensibilità (*extra-soggettivi*). Dio assomma i tre generi di perfezione, perchè come essere per eccellenza è insieme morale, intelligente e reale. Diversa è la condizione delle creature, il loro essere non è loro essenziale, ma partecipato, e ancora in parte e non totalmente attuato. Nasce quindi una gerarchia d'esseri, secondo la misura in cui posseggono l'essere e realizzano la propria essenza.

La deontologia speciale si occupa della perfezione di ogni essere particolare. Limitandoci all'uomo, essa cerca di fissare l'archetipo umano, cioè quel modello che gli individui devono imitare per raggiungere la loro perfezione specifica e indica gli atti più convenienti e i mezzi più efficaci per condurre l'uomo individuale alla realizzazione integrale di questo tipo. La morale o etica, coronamento della deontologia, ne riassume pel soggetto umano i tratti fondamentali. Essa determina le leggi che devono regolare l'attività dell'uomo. Ciò che la caratterizza è di non essere ipotetica, condizionale, ma ca-

§ 30.
Rosmini
(1797-1855).

La deontologia
e l'ontologia.

tegorica. Il suo imperativo è assoluto. L'obbligazione di conformare tutte le nostre azioni alla legge del bene è primitiva e indipendente da ogni considerazione utilitaria. Il soggetto della moralità non è tanto l'uomo individuale, quanto l'umanità. Tre sono le questioni fondamentali che comporta la scienza dei costumi: 1° l'essenza della morale; 2° la vera natura dell'agente morale; 3° il rapporto tra la legge e l'agente perchè l'azione rivesta carattere morale. Tre parti dell'etica vi corrispondono: 1° *nomologia* o teoria del bene, della legge; 2° *antropologia morale* o teoria dell'agente; 3° *logica morale* ossia la casuistica razionale o trattato della coscienza. La più originale è la nomologia, essa costituisce un'illustrazione della teoria generale dell'essere, dimostrando come le leggi dell'azione discendono da quelle dell'intellezione (1).

Della morale accade quello stesso che della logica; di idea in idea vi si può risalire ad una nozione assolutamente universale: l'essere indeterminato. Così i giudizi morali si riducono ad una sola e stessa nozione, il bene in generale, essi sono applicazioni varie dello stesso fondamentale giudizio: opera il bene morale e fuggi il male morale. Che cosa è bene? Con Aristotele e Tommaso, Rosmini risponde: è bene quello che tutti desiderano, od anche bene è una relazione di convenienza, un adattamento delle cose colla nostra facoltà appetitiva. Essa suppone l'esser capace di sentire, di desiderare, di portarsi verso le cose. L'essere vuole se stesso, la propria esistenza, il suo sviluppo, la persistenza nell'essere. Dato l'uomo, la facoltà di desiderare si riduce al potere di tendere al suo proprio sviluppo, alla perfezione e a tutto ciò che la procaccia. Il bene non è altro che lo sviluppo

Il Bene
e l'Essere.

(1) *Principii della scienza morale* (1831); *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (1837); *Trattato della coscienza morale* (1844).

della nostra natura, e l'espansione della vita. Nella soddisfazione della facoltà appetitiva due cose son da considerarsi: uno stato generale di benessere o piacere (godimento) e l'incremento del nostro essere (perfezione). Per un essere sprovvisto di sensibilità vero bene non vi sarebbe. La perfezione non può riferirsi che ad un soggetto che ne goda. Il bene reale e concreto risiede nella relazione tra tendenza appetitiva e perfezione.

Gli esseri son buoni nella misura stessa in cui sono, più sono più si sviluppano più possiedono di realtà essenziale, più son perfetti. Si giunge così alla formola scolastica: *Ens et bonum convertuntur*. L'essere è il bene, come il bene è l'essere. Nella conoscenza che noi possediamo del grado di essere d'ogni oggetto si rivela insieme a noi la sua perfezione propria ed essenziale. Sapremo quello ch'esso vale quando sapremo quello che è. Dalla nozione di perfezione e di bene relativa a noi in quanto associata a una sensazione di piacere passiamo al concetto di perfezione e di bene indipendentemente dall'attitudine di affettarci gradevolmente. Ecco come il concetto di perfezione si stacca da quello di godimento. Il bene diventa allora un concetto, un'idea. Essa implica un ordine, in quanto adattamento, convenienza, armonia. Il bene non altro è se non l'essere considerato sotto il rapporto dell'ordine. Come tale è oggettivo indipendente, non menò dell'essere universale, dal soggetto, non creato da esso, ma solo riconosciuto. Allo stesso modo che la legge essenziale della ragion pura consiste a cogliere l'essere in se medesimo, e non nella sua azione su di essa, la legge della ragion pratica è di stimare il bene secondo il suo intrinseco ed oggettivo valore e non secondo i vantaggi personali e puramente soggettivi che l'agente può ricavare dalla sua osservanza del dovere. Il bene è necessario, immutabile, eterno, e anche divino. Dio e il bene si identificano, l'Essere assoluto e il Bene

assoluto si dànno la mano nel seno della divinità. Possiamo determinare il bene, il valore, la perfezione d'un oggetto quando noi conosciamo l'essere che possiede, ossia quando conosciamo l'ordine inerente alla sua essenza, compreso nella sua idea, quando sappiamo in che misura quest'ordine dell'essere è realizzato, sviluppato nella natura. In sè il bene è essenzialmente oggettivo ed assoluto; quando sia considerato in relazione con l'agente morale, nasce dalla convenienza dell'oggetto col soggetto senziente, quindi diventa relativo, si limita, si specializza, ci appare come il bene dell'uomo, come il nostro bene; anche qui però potremo dire che più l'uomo sarà uomo e più sarà buono. La conoscenza delle condizioni soggettive che si collegano colla natura stessa del soggetto umano ci porterà a determinare in che cosa la moralità precisamente consista. Il bene morale non altro è se non il bene oggettivo che l'intelligenza conosce e al quale la volontà liberamente aderisce. Non basta all'uomo per essere morale conoscere il grado di bene e di perfezione che si trova nei diversi esseri, egli deve accettarlo, e lo può in quanto è dotato di libertà. Rosmini chiama quest'atto il *riconoscimento*, esso equivale a dare, nella stima, ad ogni essere il posto che gli spetta (giudizio pratico). Come l'uomo si eleva al vero apprezzamento morale degli esseri? L'esperienza ci dà la prima nozione del bene e del male, ma per trovare in tal nozione un criterio di stima, occorre che il bene e il male concreto, reale, sentito si trasformi in idea. Dapprima le volizioni apprezzative concordano con quelle affettive, e queste sono manifestazioni naturali di puri istinti. Gradualmente si formano giudizi abituali sul valore delle cose in cui l'oggetto è sempre considerato in rapporto alla sensibilità personale. Quindi l'uomo passa a riconoscere beni comuni a lui e agli altri, e oltrepassando la fase egoistica perviene ad una nozione più larga, più

indipendente e altruistica del bene. Infine concepisce al di sopra di tutte le forme di bene un bene assoluto oggettivo. Elevandosi al concetto di ordine morale impara a stimare le cose per quello che esse sono in se stesse e non in rapporto a sè, scopre dal punto di vista dell'intelletto la loro vera natura, e quando poi vi aderisca colla volontà, l'ama e la riconosce, entrando liberamente da sè nella sfera della vita morale. « La volontà è buona quando ella opera in modo che distribuisce la sua affezione ai diversi enti conosciuti in proporzione del grado di essere che hanno in se stessi ». Amiamo un oggetto soltanto *sub specie boni*, non per se stesso, ma pel grado di bontà che contiene, lo giudichiamo buono, quindi lo amiamo. Il giudizio morale pratico costituisce il principio e il motivo dell'amore che ci porta verso gli oggetti. Tutta la morale si riduce in ultima analisi a ben pensare. La formola rosminiana diventa questa: « Vuoi, o sia ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza » (1).

La stima
pratica.

Come nello spirito teoretico, secondo il Gioberti, si parte dall'intuito per andare alla riflessione, così nello spirito pratico dall'affetto alla volontà (2). Pur contrastando al formalismo kantiano, egli non ne esce del tutto, quando afferma: « il bene umano cresce di pregio e di eccellenza quanto meno è

§ 31.
Gioberti
(1801-1852).

L'imperativo.

(1) La morale cristiana ebbe interpreti il Pellico e il Manzoni nella forma strettamente ortodossa del cattolicesimo, e il Mazzini in una forma più libera ed essenzialmente moderna nell'applicazione. Alla tradizionale dottrina dei diritti oppone quella dei doveri, e fa della coscienza la suprema sanzione morale. La legge del progresso giudica alla stregua dell'ideale, onde la sola regola di condotta sta in ciò che l'uomo procuri che in sè e in altrui l'ideale meglio venga tradotto in realtà. « Nella coscienza della vostra legge di vita, della legge di Dio, sta il fondamento della morale, la regola delle vostre azioni e dei vostri doveri, la misura della vostra responsabilità »: « la vita è una marcia in avanti verso l'io, a traverso al perfezionamento collettivo, sino alla progressiva attuazione dell'ideale ».

(2) *Del buono*. (1842).

aiutato dall'affetto e quanto più valida si mostra la volontà che ne sostiene per così dire tutto il peso e lo produce colla propria energia senz'altro sussidio naturale che lo avvalori ». Ma anche ammesso che il bene sia lo stesso volere soggettivo nella sua purezza è necessario accettare l'opposizione tra il bene come l'universale e il volere soggettivo come il particolare. L'imperativo categorico sarebbe un puro immediato, un astratto, se non si facesse concreto come umano relativo. Anzi propriamente parlando, a Dio appartiene l'*imperativo creante*, laddove all'uomo l'*imperativo morale*, il primo crea le idee, il secondo le attua per mezzo nostro. « L'imperativo, quantunque semplice e indiviso verso di sè, ha una virtualità molteplice verso lo spirito e quindi piglia un aspetto diverso secondo le varie condizioni, in cui esso spirito si trova costituito stabilmente e temporariamente ». La virtù non è se non una comune equazione fra l'animo e l'imperativo, equazione che cristianamente si chiama conformità del volere umano al divino, chè se l'imperativo è lo stesso volere di Dio, l'arbitrio umano ubbidendogli si unifica colla volontà divina e questa unità, in cui è riposto l'amore, fa sì che l'eccellenza dell'uno nell'altro si trasfonde per quanto la natura di esso lo comporta.

Dinamismo
etico.

Libertà dello spirito suppone legge o necessità creata da noi per realizzare la nostra natura: questa legge è il contenuto di ciò che si dice dovere e come tale per avere un valore obbiettivo non deve differire dall'idea; ossia la legge è la stessa natura universale dello spirito. L'uomo è soggetto ed oggetto a se stesso. La legge ideale non è fuori della volontà umana, perchè è quella stessa che è realizzata dallo spirito dell'uomo. Ogni azione libera in quanto ordinata ad un fine rispecchia l'universalità della legge la quale non è punto una morta astrattezza, bensì una cosa viva e individua. L'errore del criticismo non è di fare la legge intrinseca allo

spirito umano, ma di farla solo tale, mentre essa è anche a lui estrinseca, e appunto per questo la moralità è dinamica: interna ed esterna insieme, la legge consente una libertà immanente allo spirito che mai si esaurisce e impone una necessità perchè non si può far a meno d'una legge, non però perfetta, immutabile, definitiva che sarebbe la negazione del bene. « La morale ha le sue evoluzioni dinamiche come l'idea, si va purificando col tempo. Il Cristianesimo fu il compimento evolutivo della morale. Nè ciò distrugge l'immutabilità del dovere, che presuppone le stesse attinenze. Mutate queste, anche il dovere deve modificarsi ». Immedesimata la libertà colla ragione, il dominio teorico con quello pratico, lo spirito culmina nell'eticità. La virtù, che è ragione, è anche l'atto creativo dell'uomo, per esso l'uomo è creatore dell'ordine delle cagioni seconde. Lo spirito crea e sviluppa la propria natura, questo potere (libertà) si fonda sulla divinità iniziale dell'uomo, che ha sua sede nell'atto concreativo; come tale l'uomo si identifica con Dio che è l'atto creativo. « Per opera dell'atto libero e concreativo l'uomo fabbrica se stesso come ente morale e accresce o scema indefinitamente la propria natura, salendo o discendendo all'infinito nella gerarchia cosmica ». Questo duplice destino è la facoltà dello spirito, noi siamo quelli che in prima ed ultima istanza decidiamo circa l'esistenza del bene e del male. I quali due opposti non sono già belli e fatti fuori di noi, senza di che mancherebbe l'autonomia. La volontà non è immediatamente bene, ma tale in quanto si fa. « Il buono è l'ultimo sviluppo... la quiete del moto dinamico. È l'indiamento, l'apoteosi... il compimento del secondo ciclo creativo ». Dalla formola ideale, *l'Ente crea le esistenze*, si deduce la scienza del bene. Tre sono gli elementi dell'etica: la causa del bene, il bene, i suoi effetti. La causa del bene è prima o seconda, ossia Dio o l'anima umana, in quanto dotata di arbitrio libero

La formola
ideale.

cioè volontà illuminata da ragione e di amore ad essa subordinato. Il bene è la legge e il comando identificati col legislatore supremo. I suoi effetti sono la virtù nella vita presente e la beatitudine nella futura. Alla virtù si uniscono come anello di congiunzione alla felicità perfetta, il piacere, la bellezza morale, l'approvazione della coscienza, il merito e la speranza nella ricompensa adeguata. La formola ideale fornisce tutti questi elementi e li armonizza ad unità. L'Ente è la causa prima del bene, la sua legge e la sua obbligatorietà. In quanto creatore conservatore e promotore dell'agente, è causa prima dell'attività morale, pur lasciandogli la sua libertà. Dio stesso pone il fondamento alla ragione svelandole l'ordine degli esseri, che sta nel rapporto dell'assoluto colle esistenze relative attuato nella creazione. La legge morale è l'insieme delle idee eterne o delle nature ideali degli esseri e dei loro rapporti. Bene e legge sono dati dal primo e secondo membro della formola (*Ente e creazione*), la causa seconda del bene e le condizioni umane della sua attuazione dal terzo (*Esistenze*).

Tutta la morale si riduce ad un solo giudizio: l'Ente per mezzo dell'arbitrio umano crea il Buono. Ma come la formola ideale discorre per due cicli, così quella etica, il primo si esprime: *l'arbitrio posponendo l'affetto alla legge, produce la virtù*; il secondo: *la virtù riconciliando l'affetto colla legge, produce la beatitudine*. I cicli etici mirano all'effettuazione del cosmo morale come i creativi a quella del cosmo universale. Questo è oggetto della protologia, quello della teleologia, apice della piramide scientifica. Tutte le facoltà umane si riducono a cognizione e azione; il loro legame è l'arte nel senso classico, ossia complesso dei risultati scientifici applicabili immediatamente all'azione. Nella conoscenza pura non può consistere tutta la natura dello spirito, conoscenza che non diventi moralità è vano trastullo della mente.

Sotto l'impero delle forze spirituali la società si organizza, la civiltà si svolge, il progresso si compie. Ma ciò non è possibile senza l'unità nella varietà organica dell'idea, la pluralità nell'universalità delle sue funzioni. Civiltà è il regno della libertà e della fratellanza sotto la direzione dell'idea assoluta; governo rappresentativo è la direzione della società per mezzo d'una *aristocrazia naturale* manifestata e ordinata da una gerarchia elettiva sotto l'impero supremo dell'idea. La vera politica deve realizzare il regno dell'idea. Ciò non esclude la vera democrazia, come predominio del popolo, in quanto questo sia unità costituita di due fattori: la *plebe* e l'*ingegno*, manifestazioni dello stesso pensiero, come intuito e come riflessione. Il popolo è in tutti, ma i tutti non sono popolo. La democrazia come celebrazione dell'ingegno è individuo assoluto che ha consapevolezza del suo volere e del suo potere. L'ingegno e la plebe hanno tra loro una stretta relazione, il primo è la forma e la perfezione della mentalità confusa della seconda; « la plebe, riconoscendo e accettando l'in-dirizzo dell'ingegno, non esce dalla propria natura e non si assoggetta sostanzialmente che a se stessa ».

Tra i molteplici distinti influssi o congiungimenti che nel pensiero di Mamiani l'Essere assoluto ha coll'anima dell'uomo, quello morale « si rivela nell'arcano colloquio dell'anima con la propria coscienza, la quale le va ripetendo il precetto universale e indeclinabile: *fa il bene* ». Esso, espressione generale di tutte le regole imposte al nostro arbitrio nelle circostanze infinitamente diverse delle nostre risoluzioni, è accompagnato da uno sviluppo di energia che costringe l'anima ad approvare o biasimare le azioni buone o cattive. Tale energia produce quella costrizione morale che dicesi dovere, e che può, è vero, associarsi al sentimento, ma risulta da un rapporto speciale dell'anima coll'assoluto. Considerato in sè, cioè nell'intima identità

Mamiani
(1799-1885).

delle sue perfezioni, il bene assoluto è la santità. Ad essa si riferisce il sentimento dell'adorazione, distinto da quelli della verità, della bellezza e della moralità. Morale e religione prima confuse, col progresso della mente si distinguono; la morale diventa un principio astratto e universale, applicato scientemente ai rapporti della vita in comune; il sentimento dell'adorazione si attua e compie nell'animo e pur manifestandosi nel culto ha oggetto e mezzi proprî. La moralità e il diritto conducono a concepire e ammettere in Dio l'autorità assoluta determinata dalla saggezza, la bontà e la potenza, ma l'adorazione ci porta a concepire per oggetto e per fine un Essere personale ed esorabile. Il male metafisico è inerente alla creazione del finito e inseparabile dalla sua essenza, non è però come crede Leibniz semplice negazione, ma elemento positivo. Il bene, di cui il male è l'accompagnamento necessario nell'essere finito, è capace d'uno sviluppo che però non si realizza immediatamente e completamente. Esso nella sua più alta accezione è il tipo perfetto dell'intelligenza e della volontà, è il pieno godimento della attività ossia la beatitudine. La vita può definirsi uno spiegamento e perfezionamento dell'individuo in ordine al bene, mediante un acconcio organismo. La teoria del progresso è concepita cosmologicamente, come movimento del finito verso l'assoluto esteso alla totalità degli spiriti in tutto l'universo e indirettamente a tutte le realtà inferiori, che li preparano e servono loro di mezzi. Il progresso politico, il progresso umano terrestre non sono che modi singoli e momenti impercettibili del cammino universale degli esseri. Questo progresso si definisce: un successivo incremento di essere, disposto e coordinato al fine. Esso si dimostra non solo possibile ma necessario; ed è la vita stessa in quanto si spiega indefinitamente sotto le più perfette forme. Nell'essere dotato di fine il progresso più specialmente si rivela. Per

sfuggire alla concezione classica della periodicità nella natura e nella storia, bisogna affermare l'idea di essere e di sviluppo organico dell'umanità, bisogna possedere l'idea della sua organica unità (1).

Sotto il diretto impulso dell'analogo movimento anglo-francese, partendo dalla biologia e dalla storia e cercando di trasferire nelle scienze morali i metodi della scuola positiva, un nuovo indirizzo guadagnò negli ultimi decenni dello scorso secolo tutto il campo della filosofia ed ebbe la sua sistemazione nell'opera dell'Ardigò (2). La sua costruzione abbraccia tanto la morale, che ha per oggetto l'attitudine etica, e quindi la virtù individuale, quanto la sociologia che ha per oggetto la costituzione della società civile, e quindi la giustizia sua funzione caratteristica. Il fatto morale si forma naturalmente e specifica nello spazio e nel tempo; è quindi il prodotto storico dell'ambiente sociale, le varietà e specie etiche sono correlative ai momenti storici e sorgono per quella stessa legge dell'*ordine* e del *caso*, che si attua in ogni parte della natura: l'ordine è nelle idealità impellenti, il caso negli eventi accidentali che determinano in vario modo le idealità stesse. L'attitudine etica è tanto naturale all'uomo quanto il vivere in società. Egli si appropria le idealità regolatrici dell'epoca e dell'ambiente sociale in cui vive. Moralità e società sono termini correlativi. La società come è la sorgente naturale e necessaria della moralità, n'è anche il termine giustificativo. Il valore assoluto dell'atto morale nasce da ciò che pel positivista il fatto, e quindi anche la moralità, implica la serie infinita delle esistenze, cioè appunto quello che scientificamente può dirsi l'*assoluto*. Ed è tale il valore dell'atto morale anche per l'effetto suo, in quanto gli è necessariamente proporzionale. L'atto è *umano* se

§ 32.
L'Etica
del Positivismo.

Ardigò
(1828-1920).

(1) *Confessioni d'un metafisico* (1865).

(2) *La morale dei positivisti* (1879).

subordinato alle idealità sociali, nelle quali è il contenuto della morale universale. Esse sussistono nelle coscienze quali criteri di condotta o modelli ideali *possibili* da un lato, *necessari* dall'altro. La loro positività consiste in ciò che non si deducono *a priori*, bensì nascono dalla vita sociale, colle loro complesse specificazioni e vi persistono sotto forma di costume dotato di forza impulsiva, creando così le abitudini e promovendo attraverso di esse con sviluppo incessante lo svolgersi della morale. La *statica* e la *dinamica* sociale corrispondono a questo doppio aspetto di persistenza e di mutamento della idealità sociale. Appunto perchè sociale è essenzialmente antiegoistica. Da questa natura nasce l'obbligatorietà della legge morale e si spiega il dovere, nel quale è una *trascendenza* imperativa (rappresentata dalla società stessa) ma sentita come interiore. La giustizia del *foro* interno deriva da quella esterna e dalle sue sanzioni. Il senso di libertà del volere se è illusorio, in quanto fede nell'indipendenza sua dal funzionamento fisiologico, è invece reale come potere fisiopsichico, anzi come vero e proprio arbitrio libero. La giustizia, formazione naturale della società, ne è anche la forza specifica ed è insieme diritto e dovere. Il processo di distinzione che sta a base di tutto il sistema dell'Ardigò, diventa progresso storico, si attua nell'accumulazione mentale. La forza cui devesi l'evoluzione etica è il pensiero (1).

(1) Del positivismo italiano l'espressione più originale e più nota fu l'*antropologia criminale* di C. LOMBROSO (*L'uomo delinquente*, 1876) che può dirsi il tentativo di risolvere il problema del male (*delitto*) nei limiti della patologia. Tra i pensatori indipendenti tanto dal positivismo quanto dallo spiritualismo tradizionale devesi ricordare P. R. TROJANO che sul terreno d'un realismo critico diede una soluzione personale al problema etico concludendo in una teoria sentimentalistica che pone la calma come valore supremo (*Ricerche sistematiche per una filosofia del costume*, 1900; *Le basi dell'umanismo*, 1907).

Ma l'idealismo, soprattutto nella forma datagli dall'Hegel, aveva troppo fortemente improntato di sè il pensiero italiano nella seconda metà del secolo XIX, ed anche nel periodo dell'apparente trionfo positivista non aveva mai cessato di agire sugli spiriti speculativi intolleranti dell'angustie mentali dell'empirismo. La sua vigorosa ripresa segna infatti in Italia, come altrove, l'episodio culminante del momento filosofico attuale. Questa rinascita idealistica determina anche nella soluzione del problema etico uno spostamento radicale le cui gravi conseguenze non ci è dato ancor misurare. Certo però la discordante compresenza di così opposti elementi morali nella coscienza moderna ne accentua il dissidio e vi aggrava quella crisi spirituale, che congiunta al profondo turbamento delle materiali condizioni di vita, fa dell'età nostra una delle più travagliate della storia.

La reazione
idealistica.

BIBLIOGRAFIA

- F. JODL, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*², 1906-1912.
- W. WUNDT, *Ethik*³, I B (p. 363-523), 1903.
- L. SCHMIDT, *Ethik der alten Griechen*, 1882.
- TH. ZIEGLER, *Die Ethik der Griechen und Römer*, 1881.
- K. KÖSTLIN, *Die Ethik der klassischen Altertums Abt. I: Griech. Ethik bis Plato*, 1887.
- M. WUNDT, *Geschichte der griech. Ethik*, 1908-1911.
- H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassungen der griech. Philosophen*, 1904.
- A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1864-1866.
- TH. ZIEGLER, *Geschichte der christl. Ethik*², 1892.
- W. GASS, *Geschichte der christl. Ethik*, 1881-86.
- W. LECKY, *History of european Morals from Augustus to Charlemagne*, 1869.
- LESLIE STEPHEN, *History of english thought in the 18. century*³, 1902; *The english Utilitarians*, 1900.
- M. J. GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, 1879.
- G. LAVIOSA, *La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra*, 1897.
- PH. DAMIRON, *Essais sur l'histoire de la philosophie en France au XVII, XVIII, XIX siècle*, 1828-1864.
- M. FERRAZ, *Études sur la philosophie en France aux XIX siècle*, 1877-1887.
- A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883.
- K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*⁴, 1897-1904.
- H. COHEN, *Kant's Begründung der Ethik*, 1877.

- A. MESSER, *Kants Ethik*, 1904.
V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 1911.
P. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, 1913.
X. LEON, *La philosophie de Fichte*, 1902.
L. AMBROSI, *Dottrina morale di Fichte*, traduzione ed introduzione, 1918.
B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, 1907.
P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912.
M. LOMENO, *Schelling*, 1914.
E. BRÉHIER, *Schelling*, 1910.
C. DENTICE D'ACCADIA, *Schleiermacher*, 1918.
G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907.
K. WERNER, *Die italienische Philosophie des 19 Jahrhunderts*, 1884-1886.
L. FERRI, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*, 1869.
G. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, 1903; *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 1917-1921.
F. PALHORIÉS, *Rosmini*, 1908.
G. SAITTA, *Il pensiero di V. Gioberti*, 1917.
-

INDICE DEI NOMI

A

Abelardo, 163.
Accademici, 112.
Adler, 301 *nota*.
Agostino, 155-158.
Alcuino, 161.
Alembert (d'), 320.
Alexander, 300 *nota*.
Altusio, 427.
André, 309.
Anselmo, 162.
Anticco d'Ascalona, 68, 115.
Antistene, 48.
Arcesilao, 113.
Ardigò, 445.
Aristippo, 47.
Arnauld, 309.
Aurelio, Marco, 123-126.
Austin, 274 *nota*, 277.

B

Baader, 401.
Bacone, 185.
Bahnsen, 420 *nota*.
Bain, 285.
Bayle, 310-312.
Beneke, 408-411.
Bentham, 271-276.
Berkeley, 221, 300 *nota*.
Bernardo di Clairvaux, 165, 175.
Bersot, 344.
Bodin, 427.
Boehme, 395, 401.
Bonald, 324.
Bonaventura, 175-177.

Bossuet, 309.
Bradley, 301 *nota*.
Brentano, 425 *nota*.
Bruno, 426, 429.
Buckle, 300 *nota*.
Butler, 9, 221-230.

C

Campanella, 427.
Carlyle, 300 *nota*.
Carneade, 114.
Carneri (v.), 422 *nota*.
Cartesio (Descartes), 304-306.
Cathrein, 423 *nota*.
Chalybaeus, 423.
Charron, 303.
Cicerone, 117-120.
Cinici, 48.
Cirenaici, 47.
Clarke, 207-212, 295.
Clemente Alessandrino, 152.
Cohen, 423 *nota*.
Coit, 301 *nota*.
Coleridge, 300 *nota*.
Comte, 337-345.
Condorcet, 323.
Cousin, 326-328.
Crantore, 112 *nota*.
Cudworth, 198-200.
Cumberland, 202-204.

D

Dahn, 424 *nota*.
Darwin, 286.
Delfico, 431.

Democrito, 28.
Diderot, 320.
Duns Scoto, 173.
Dühring, 420 *nota*.
Durkheim, 347 *nota*.

E

Eckhart, 178.
Egesia, 106.
Ehrenfels, 425 *nota*.
Engels, 421.
Epicuro, 107-111.
Epitteto, 122.
Eraclito, 27.
Eriugena, 161.
Eudosso, 112 *nota*.

F

Federico il Grande, 320.
Fénelon, 309.
Feuerbach, 411-414.
Fichte G. A., 377-384.
Fichte I. H., 423.
Filangieri, 431.
Filone, 115 *nota*.
Fiske, 300 *nota*.
Fouillée, 347.

G

Gall, 339.
Galluppi, 432-434.
Garve, 374.
Gassendi, 323.
Gay, 249.
Genovesi, 431.
Gerson, 178.
Gesuiti, 180.
Geulincx, 350-351.
Gioberti, 439-443.
Gloia, 431.
Giustino, 154.
Glzycki, 425 *nota*.
Gnostici, 137.
Godwin, 301 *nota*.
Gorgia, 30.
Green, 292.
Gregorio Magno, 161.
Grozio, 187-190.
Guicciardini, 428.
Guyau, 348.

H

Hartley, 249-253.
Hartmann, 419-420.
Hegel, 386-394.
Helvétius, 313-317.
Herbart, 402-405.
Herder, 374.
Hobbes, 7, 191-198, 235 *nota*, 295.
Höfding, 425 *nota*.
Holbach (d'), 320-323.
Hooker, 174.
Huet, 308.
Hume, 9, 234-243.
Hutcheson, 220, 230-234.
Huxley, 300 *nota*.

I

Isidoro di Siviglia, 161.

J

Jacoby, 375.
Jhering, 424.
Jouffroy, 329.

K

Kant, 301 *nota*, 365-374.
Kautsky, 421 *nota*.
Kierkegaard, 418 *nota*.
King, 249 *nota*.
Krause, 396-397.

L

Laas, 424.
Lamennais, 324.
Lametrie, 313.
Lamothe le Vayer, 308.
Lamy, 309.
Lange, 422 *nota*.
Lassalle, 420.
Lattanzio, 145, 155 *nota*.
Leibniz, 358-362.
Leopardi, 432 *nota*.
Lessing, 364.
Lévy-Brühl, 347 *nota*.
Littré, 341.
Locke, 204-207.
Lombroso, 446 *nota*.
Lutero, 181.

M

Mably, 318.
Machiavelli, 427-428.
Mackintosh, 301 *nota*.
Maine de Biran, 324-326.
Mainländer, 420 *nota*.
Maistre (de), 324.
Malbranche, 306-308.
Mamiani, 443-445.
Mandeville, 220.
Manzoni, 439 *nota*.
Marion, 347 *nota*.
Martensen, 423 *nota*.
Martineau, 266, 301 *note*.
Marx, 421.
Mazzini, 439 *nota*.
Meinong, 425 *nota*.
Mendelssohn, 363.
Menger, 421 *nota*.
Mill (J.), 283 *nota*.
Mill (J. S.), 277-284.
Montaigne, 303.
More, 200.
Moro, 427.

N

Nahlowky, 423 *nota*.
Natorp, 423 *nota*.
Neoplatonici, 126.
Nietzsche, 416-418.

O

Occam, 173.
Oettingen, 423 *nota*.
Omero, 32.
Origene, 144 *nota*.

P

Pagano, 431.
Paley, 269-271.
Panezio, 115, 116, 118.
Pascal, 181, 308.
Paulsen, 425 *nota*.
Pellico, 439 *nota*.
Peripatetici, 90.
Pietro Lombardo, 165.
Pirrone d'Elide, 114.
Pitagora, 26.
Platone, 3, 51-68.
Plotino, 128-130.

Plutarco, 127.
Posidonio, 189.
Price, 255-257.
Prodicco, 32.
Protagora, 31.
Proudhon, 331-337.
Pufendorf, 194, 207 *note*.

R

Rabano Mauro, 161.
Reid, 257-262.
Rein, 423 *nota*.
Renan, 346 *nota*.
Renouvier, 345-346.
Romagnosi, 431-432.
Rosmini, 435-439.
Rousseau, 317-320.
Royce, 301 *nota*.
Ruskin, 301 *nota*.

S

Saint-Simon, 329-331.
Saisset, 344.
Salter, 301 *nota*.
Savage, 300 *nota*.
Schelling, 394-396.
Schiller, 375-377.
Schleiermacher, 397-401.
Schmoller, 422 *nota*.
Schopenhauer, 405-408.
Scolastici, 6, 161.
Seneca, 121.
Senocrate, 113 *nota*.
Senofonte, 37, 40.
Shaftesbury, 212-220.
Sidgwick, 300 *nota*.
Sigwart, 425 *nota*.
Simon, 329, 344.
Smith, 243-248.
Socrate, 3, 4, 36-46.
Sofisti, 31.
Spencer, 285 *nota*, 288.
Speusippo, 112.
Spinoza, 351-358.
Spir, 423 *nota*.
Steinthal, 423 *nota*.
Stephen (Leslie), 289.
Stewart (Dugald), 263-264.
Stirling, 301 *nota*.
Stirner, 414-415.
Stoici, 5, 90.

T

Talete, 25.
Teodoro, 106 *nota*.
Tertulliano, 144, 152.
Toland, 322, 364.
Tolstoi, 423 *nota*.
Tommaso d'Aquino, 166-173.
Treitschke, 422 *nota*.
Trojano, 446 *nota*.
Tucker, 268.

U

Ugo di S. Vittore, 164, 175.
Ulrici, 423.
Unold, 422 *nota*.

V

Valla, 323.
Vico, 429-430.
Voltaire, 317.

W

Whewell, 264-266.
Wolff, 362-363.
Wollaston, 228.
Wundt, 424, 425 *nota*.

Z

Zeller, 425 *nota*.
Zenone, 91.

INDICE DELLE MATERIE

PREFAZIONE	pag. III
INTRODUZIONE	» 1
I. Etica greca e greco-romana	» 1
1. Etica pre-socratica (530-430 a. C.). — 2. Socrate, Platone ed Aristotele (430-322 a. C.). — Cinici e Cirenaici. — 3. Etica post-aristotelica (dal 300 a. C. al 360 d. C.).	
II. Cristianità ed Etica medievale	» 6
1. Periodo pre-scolastico fino al 1100 d. C. - Agostino (354-430 d. C.).-Eriugena (circa 810-877 d. C.). — 2. Scolastica. Suoi inizi ed apogeo (1100-1274). — 3. Decadenza della filosofia medievale e passaggio al pensiero moderno (circa 1300-1600).	
III. Etica moderna e più specialmente inglese	» 7
1. Hobbes (1640-1651). — 2. Morale indipendente. Etica razionalistica e giuridica (1651-1711). — 3. Anti-egoismo psicologico. Naturalità della benevolenza e della coscienza disinteressata (1711-1747). — 4. Butler (1726-1736). Dualismo dei principi direttivi. - Divergenza della coscienza e della benevolenza. — 5. Prevalenza della psicologia sull'etica. Spiegazione dei sentimenti morali (1740-1759). — 6. Il nuovo intuizionismo e la dottrina del senso comune dal 1757 (Price) o 1788 (Reid). — 7. Completo sviluppo dell'utilitarismo dal 1785 (Paley) o 1789 (Bentham).	
CAPITOLO I. — L'Etica in generale	» 13
§ 1. L'Etica come studio del sommo bene. - Distinzione dalla Teologia, studio del bene assoluto. — § 2. L'Etica e la Politica. — § 3. Etica e Psicologia. — § 4. L'Etica quale studio del dovere o della retta condotta. — § 5. Etica e Diritto. - Origine della facoltà morale. - Libero arbitrio. - Concezione sommaria dell'Etica.	

CAPITOLO II. — Etica greca e greco-romana . . . pag. 25

§ 1. Filosofia pre-socratica. - Pitagora (circa 580-500 a. C.). - Eraclito (circa 530-470 a. C.). - Democrito (circa 460-370 a. C.). — § 2. L'età dei Sofisti (circa 450-400 a. C.). — § 3. Socrate (circa 470-399 a. C.).

— § 4. Le scuole socratiche. - Aristippo e i Cirenaici. - Antistene e i Cinici. — § 5. Platone (427-347 a. C.). — § 6. Teoria platonica della virtù. — § 7. Opinione di Platone intorno al piacere e alle sue relazioni col bene. — § 8. Platone ed Aristotele. - Aristotele (384-322 a. C.). — § 9. Teoria aristotelica della felicità. — § 10. La teoria aristotelica della virtù. — § 11. Giustizia, amicizia e saggezza pratica secondo Aristotele. — § 12. La dottrina della volontà in Platone ed Aristotele. — § 13. Passaggio allo Stoicismo. - Zenone (prob. 342-270 a. C.). — § 14. Lo stoicismo. L'apatia del saggio. - La libertà stoica e il determinismo. — § 15. La saggezza stoica e la Natura. — § 16. Stoici ed Edonisti. — § 17. Epicuro (341-270 a. C.). — § 18. Ultimo periodo della filosofia greca. - Scetticismo ed Eclettismo accademico. — § 19. La Filosofia a Roma. - Cicerone (106-43 a. C.). — § 20. Stoicismo romano. - Seneca († 65 d. C.). - Epitteto. - Marco Aurelio (120-180 d. C.). — § 21. Il Platonismo posteriore e il Neo-platonismo. - Plutarco (circa 48-110 d. C.). - Plotino (205-270 d. C.).

CAPITOLO III. — Cristianesimo ed Etica medievale . . . » 132

§ 1. Tratti distintivi della morale cristiana. — § 2. La « legge di Dio » secondo i Cristiani e gli Ebrei. — § 3. Coscienza cristiana e pagana. - Fede. - Amore. - Purità. — § 4. Caratteri distintivi della morale cristiana. - Obbedienza. - Allontanamento dal mondo. - Mortificazione della carne. - Pazienza. - Beneficenza. - Cristianesimo e ricchezza. - Purezza (in istretto senso). - Umiltà. - Dovere religioso. - Cristianesimo e libero arbitrio. — § 5. Conflitto di opinioni nel primitivo Cristianesimo. - Morale monastica. — § 6. Sviluppo della dottrina etica. - Agostino (354-430). - Ambrogio (circa 340-397). — § 7. Morale ecclesiastica nel periodo barbarico. — § 8. L'etica scolastica. - Giovanni Eriugena (circa 810-877). - Anselmo (1033-1109). - Abelardo (1079-1142). - Metodica scolastica. - Pietro Lombardo († 1164). — § 9. Tommaso d'Aquino (1225-1274). - Duns Scoto (1266-1308). - Occam († 1347). — § 10. La Mistica medievale. - Bonaventura (1221-1274). - Eckhart. — § 11. Casuistica. - I Gesuiti. — § 12. La Riforma. - Passaggio alla filosofia morale moderna.

CAPITOLO IV. — L'Etica moderna. - Il pensiero inglese . . . » 185

§ 1. La morale moderna prima di Hobbes. - Bacone. - Il diritto naturale. - Grozio (1583-1645). — § 2. Hobbes (1588-1679). — § 3. I moralisti di Cambridge. - Cudworth (1617-1688). - More (1614-1687). — § 4. La morale come codice della natura. - Cumberland (1632-1718). - Locke (1632-1704). — § 5. Clarke (1675-1729). — § 6. Shaftesbury (1671-1713). - « Mandeville. — § 7. Butler (1692-1752). - Wollaston (1659-1724). — § 8. Sviluppo e sistemazione della dottrina di Shaftesbury. - Hutcheson (1694-1747). — § 9. Sentimenti morali e simpatia. - Hume (1711-1776). - Adamo Smith (1723-1790). — § 10. Sentimenti morali formati per associazione. - Hartley (1705-1757). - Psicologia ed Etica.

- § 11. L'intuizionismo posteriore. - Price (1723-1791). — § 12 Reid (1710-1796). — § 13. Dugald Stewart (1753-1828). - Whewell (1794-1866). - Controversia tra la scuola intuizionista e l'utilitaria. — § 14. L'utilitarismo. - Tucker. - Paley (1743-1805). - § 15. Bentham e la sua scuola (1748-1832). - § 16. J. S. Mill (1806-1873). - L'associazionismo. - Bain (1818-1903). - § 17. Controversie morali più comuni. - Associazione ed evoluzione. - Etica evoluzionistica. - H. Spencer (1820-1903). - Ottimismo e pessimismo. - Trascendentalismo. - T. H. Green (1836-1882). - § 18. Libero arbitrio. - Il libero arbitrio secondo Reid. - Etica determinista.

APPENDICE pag. 303

I. Il problema etico nel pensiero francese » 303

§ 1. La morale indipendente dalla teologia. - Montaigne (1533-1592). Charron (1541-1603). — § 2. Cartesio (1596-1650). — § 3. Malebranche (1638-1715). - Misticismo etico. - Pascal (1623-1662). - L'amore disinteressato di Dio. — § 4. Bayle (1647-1706). - Il distacco dalla teologia. — § 5. L'età dei lumi. - Helvétius (1715-1771). — § 6. Voltaire (1694-1778). - Rousseau (1712-1778). - Gli Enciclopedisti. - D'Alembert (1717-1783). - Diderot (1713-1784). — § 7. D'Holbach (1723-1789). - Condorcet (1743-1794). — § 8. De Maistre (1753-1821). - Il ritorno alla fede. - Maine de Biran (1766-1824). - Cousin (1792-1867). - Etica spiritualista. - Jouffroy (1796-1842). — § 9. Saint-Simon (1760-1825). - La morale sociale. — § 10. Proudhon (1809-1865). - Morale e diritto. - Giustizia e Progresso. — § 11. Il Positivismo. - Comte (1798-1857). - Littré (1801-1881). - Sanzione morale nel positivismo. - Famiglia e società. - La religione dell'umanità. — § 12. Renouvier (1815-1903). - Etica scientifica. - Fouillée (1838-1912). - Guyau (1854-1888).

II. Il pensiero tedesco » 349

§ 13. Etica e metafisica. - Guelinckx (1621-1669). — § 14. Spinoza (1632-1677). — § 15. Leibniz (1646-1716). — § 16. Wolff (1679-1754). - Il Perfezionismo. - Mendelssohn (1729-1786). - Lessing (1729-1781). — § 17. Kant (1724-1804). - L'Etica del criticismo. - L'imperativo categorico. - I postulati della morale. - Herder (1744-1803). - Jacobi (1743-1819). - Schiller (1759-1805). - La vita estetica. — § 18. Fichte (1762-1814). - L'etica della personalità libera. - Il dovere come assoluto. - La destinazione dell'uomo. — § 19. La Filosofia romantica e le sue fasi. - Hegel (1770-1831). - Storia e filosofia. - L'Etica come filosofia del Diritto. - Diritto formale. - Moralità. - Eticità. — § 20. Schelling (1775-1854). - Morale teosofica. - Krause (1781-1832). — § 21. Schleiermacher (1768-1834). - Baader (1765-1841). — § 22. Herbart (1776-1841). - L'Etica del formalismo estetico. — § 23. Schopenhauer (1788-1860). - L'Etica del pessimismo. — § 24. Beneke (1793-1854). - Ritorno all'Eudemonismo. - § 25. Feuerbach (1804-1872). - Il positivismo tedesco. — § 26. Il volontarismo etico. - Individualismo e socialismo. - Stirner (1806-1856). - Il solipsismo pratico. - Nietzsche (1844-1900). - L'immoralismo. - Hartmann (1842-1906). - Il socialismo. - Lassalle (1825-1864). - Materialismo storico. - Marx (1818-1883).

III. Il pensiero italiano pag. 426

§ 27. Religione e Stato. - Machiavelli (1469-1527). - Guicciardini (1482-1540). - Giordano Bruno (1548-1600). — § 28 Vico (1668-1744). — Genovesi (1712-1769). - Gioia (1767-1829). - Romagnosi (1761-1835). — § 29. Galluppi (1770-1846). — § 30. Rosmini (1797-1855). - La deontologia e l'ontologia. - Il Bene e l'Essere. - La stima pratica. — § 31. Gioberti (1801-1852). - L'imperativo. - Dinamismo etico. - La for-mola ideale. - Mamiani (1799-1885). — § 32. L'Etica del Positivismo. - Ardigò (1828-1920). - La reazione idealistica.



Prezzo L. 16.